
هذه حاشية من حواشي الاشارات
موسومة ومعروفة بالمحاكمات
مع حاشيتهما ميرزا جان
على جميعنا الرحمة
والغفران



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد القديم والصلوة على رسوله الكريم لقد اتينا على قسم المنطق من شرح الشرح موفين حقه من التحرير منظمين لآليه فى سمط التقرير فحرى بنا الآن ان نفيض من شرح الطبيعيات مستعينين بالله مفيض الكمالات انه ولى الخيرات **قوله** (هذه اشارات) انك قد عرفت فيما سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان والتنبيه حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفى فى اثباته امامجرد ملاحظة تصوراته اوالنظر السابق والاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا تقرر ان كل انسان حيوان وكان معنا مقدمة سهلة الحصول وهى قولنا زيد انسان فحصل من انضمام المقدمتين ان زيدا حيوان وهو الفرع فيكون نسبة الاصول الى الفروع نسبة الكلى الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان ابهم اتقان الاصول واثباتها بالبرهان حتى يستخرج منها الفروع اختص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل والجمل كالفروع فعند اتقان الاصول تكون الجمل معلومة بادنى

بسم الله الرحمن الرحيم

(قال فى المحاكات بل يكفى فى اثباته امامجرد ملاحظة تصوراته اوالنظر السابق) اقول لا يذهب على من تتبع فصول الكتاب ان كثيرا فى الاحكام المصدرة بالتنبية يستنبط من النظر فى الفصل السابق على طريق الفكر والاكتساب بحيث كان بعضها مما يكون استنباطها من الفصل السابق لا على سبيل الاكتساب فالفرق بين البعض الاول وبين المصدر بلفظ الاشارة امابسهولة الاكتساب فيها وعدمها فى الاشارة وامابان مقدماته حصلت فى الفصل السابق عليه بخلاف الاشارة ثم للمصدر بالتنبيه كما جاز اثباته وبيانه بتصور اطرافه كما هو المشهور فقد يكون بالتمثيل المزيل للخفاء عن نفس الحكم البديهى على ما صرح به بعض المحققين وايضا قد يكون بذكر المقدمات التنبيهية كما قالوا فى الجزئيات

تنبيه

المستنبطة من القواعد المنطقية البديهية وبعد ما علمت حقيقة الحال فلا يخفى عليك توجيه المقال (قال انما كانت والاصل مقدمة كلية يصلح الخ) اقول الفرع مضايف للاصل فلم اخذ الفرع فى تعريف المضايف الآخر وهو

تمييزا لان الملك بحيث كما قيل في التهويل والعرف واعتراه متفحصة على العرف في التعقل الهم الا ان يقصد بالفرع
غير المعنى للمضايقه للاصل كالمطلوب ولو بدل المقدمة بالقضية لكان احسن لان كون الشئ مقدمة انما يحصل بعد جعله
جزأ الحجة والمراد بالصغرى والكبرى ما يكون جزء الدليل وما يكون جزأ التنبيه لتناول ﴿ ٣ ﴾

الاصول والقوانين المنطقية التى تكون جزئية لها كاصولها بديهية كقولهم كل موجبتين كليتين من الشكل الاول ينتج موجبة كلية فان جميع جزئيات هذا الاصل تكون بديهية مستغنية عن القوانين المنطقية ولهذا كان العلوم المتسقة المنتظمة كالهندسة والحساب التى يكون براهينها واقعة على الهيئة الجزئية البديهية الانتاج لا تحتاج الى القواعد الكلية المستنبطة هى منها زيادة احتياج لكن قد ينبه عليها بهذا الاصل للاصولية والقضية الكلية التى ليست لها جزئية حتى تحتاج الى استنباطها منها اصلا لا بطريق التنبيه لا يسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات البديهية ثم انه اراد بعض المحققين لتوجيه تقييد الصغرى بكونها سهلة الحصول بان هذا القيد للتخصيص وانه لاخراج كون القضية الكلية اصلا وقانونا بالقياس الى قضية جزئية مستنبطة منها ومن صغرى لا يكون سهل الحصول فانها لا تسمى اصلا وقانونا بالنسبة اليها وانه يظهر لمن تتبع مواد الاستعمات ان القاعدة هى المقدمة الكلية التى يسهل تعرف احوال الجزئيات منها فلا يقال كون النقيضين والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين انتهى واقول كلام الحاكم لا يخلو من اشارة على ما ذكره هذا المحقق حيث قال مثلا اذا قرر ان كل انسان حيوان وكل حيوان جسم سهل الحصول آه والمناقشة فى ان حمل الحيوان على زيد لا يحتاج الى استنباطه اصلا لانه بديهى مدفوع بالاوجه ويرد على هذا التوجيه انه يلزم خروج بعض مسائل المنطق عن ان يكون قانونا

تنبيه فخص التنبيهات بالجل **قوله** (وانا اعيد وصيتى) فيه ثلثة اوجه الاول انه كان بعض معاصريه من المشايخ الكبار التمس منه وضع هذا الكتاب وقد كان الشيخ يوصيه قبل تأليفه مرارا ان هذا العلم من اعز الاشياء يجب ان يضن به ويحفظ الا عن اهله ومستحقيه فالآن ذكر تلك الوصية وقال انا اعيد وصيتى الثانى ان كل مؤلف فلا بد ان يتصور ترتيب كتابه على الاجمال فحيث كان تلك الوصية المتأخرة فى ذهنه نزل ههنا ذكرها بمنزلة الاعادة الثالث ان قوله اعيد يكون بمعنى الاستقبال اى ساعيد وصيتى وهى ان يضن بهذا الكتاب وحينئذ لا حاجة الى عذر **قوله** (ان هذين النوعين من الحكمة النظرية) لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضن بفن الحكمة ولاشك ان الضنة خصلة غير محمودة اراد الشارح ان يعتذر عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث فن الحكمة لانها يتعارض فيها الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجودة قريحة فمن لم يرزق ذلك فعرض قوانين الحكمة عليه لا يجدى له الا زيادة ضلالة فلا بد ان يضن عليه لانه حينئذ يكون ايقاع شئ فى غير موقعه وعلى هذا يكون الضنة محمودة فان قلت الوهم انما يدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكليات فكيف يقع التعارض بينهما انما يقع ان لو كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الجزئيات والكليات هو النفس الا انها تدرك الجزئيات بآلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن الفها بالحس والوهم ومدركاتها اكثر فكثيرا ما تحكم على المعقولات المجردة باحكام المحسوسات فلاجرم يقع فى الغلط فالمعارضة بين الوهم والعقل هى انجذاب النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل وبالعكس **قوله** (والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد العقل) والعقل قوة للنفس تدرك بها المجردات والذهن قوة النفس مهيأة نحو الاكتساب والفكر حركة النفس الى المبادى لترجع منها الى المطالب والنظر هو تحديق العقل نحو المعقول وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين المدرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وخص الذهن بالتمييز لانه لو لم يكن للذهن تمييز حتى يميز بين مبادى المطالب وغير مباديها لم يكن مستعدا نحو الاكتساب والفكر بالتصفية لان الحركة لو كانت مشوبة بالشوائب لا ينتهى الى ما هى اليه والنظر بالتدقيق لان التحديق اذا كان

مع انهم باسرهم اشتغلوا في رسم المنطق مثل قولهم كل جنس كذا وكل فصل كذا وكل حد كذا لما اشتهر بينهم ان معرفة كون الحيوان مثلا جنسا وكون الناطق مثلا فصلا وكون المركب منهما مركبا من الجنس والفصل حتى يكون حدا تاما متعسر بل متعذر فان قلت لعل هذا القائل يلتزم ان تلك المسائل يكون قانونا بالقياس الى جزئيات مستنبطة من صغريات سهلة الحصول كما في قولهم الكلى مثلا جنس الخمسة والمقول على كثيرين مختلفين في الحقائق في جواب ماهو فصل الجنس لان ماذكرت من التعسر والتعذر انما هو في الماهيات الحقيقية دون الاعتباريات اذ كل مااعتبر داخلا فيها كان ذاتيا لها اما جنسا او فصلا وكل ما اعتبر خارجا عنها كان عرضيا على ماهو المشهور بينهم قلت هذا القائل ذهب الى ان المراد بالمقول على كثيرين في تعريفات الكليات الخمسة مايكون مقولا عليها بحسب نفس الامر حتى لايلزم كون الانسان جنسا بالقياس الى الفرس والحمار وايضا لو اكتفى في المقول على كثيرين على ماهو بمجرد فرض العقل لدخل العرض العام في الجنس والخاصة في الفصل في الماهيات الحقيقية لان العقل لا يشتبه فيها بين الجنس والعرض العام وكذا بين الخاصة والفصل فيجوز حمل الاول على كثيرين مختلفين في جواب ماهو وحمل الثاني على كثيرين في جواب اى شئ هو في جوهره والقول بان اطلاق القانون على مثل هذه القاعدة لعله على سبيل التغليب والتوسع مما لا وقع له والجواب ان صدق الجنس على مفهوم الكلى مثلا ليس بمجرد فرض العقل بل بحسب نفس الامر فلو حمل المقول على كثيرين في تعريف الجنس مثلا على ماهو مقول بحسب نفس الامر كان مفهوم الكلى داخلا فيه ولم يلزم محذور فليتأمل ويرد على ماذكره من المثال انه سهو لان القاعدة بالنسبة الى فرع القاعدة اى الفرع لابد ان يكون محمولها عين محمول تلك القاعدة وكذا لابد ان يكون موضوعها

على سبيل الندرة وكان اقرب انسياقا الى الصدق و التقريب في السابق ظاهر **قوله** (والجوهر يطلق على الموجود لا في الموضوع) المصدر نوعان غير مشتق كالضرب ومشتق من الاشياء الجامدة كالتحجر من الحجر والتجوهر من الجوهر ولابد ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد فالتجوهر ينبئ عن معنى الجوهر وههنا اشكال وهو ان يقال معنى الصيرورة اما ان يعتبر في مفهوم التجوهر اولا فان لم يعتبر لم يجز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع وان اعتبر فلا يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقائق فتصير حقائق والجواب انه لاشك ان معنى التجوهر صيرورة الشئ جوهرا لكن الجوهر ان اخذ بمعنى الكائن لا في موضوع لا يكون ان يؤخذ تجوهر على انه حقيقة في معناه اعنى الصيرورة والا لصح صيرورة الشئ جوهرا بعد مالم يكن وهو محال ولا على انه مجاز لكانه استعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب من المادة والصورة وتعريف الاصل لم يكن مقصودا فيه غير مستقيم واما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يخلو اما ان يؤخذ التجوهر على الحقيقة اعنى الصيرورة وهو غير جائز لان صيرورة الشئ حقيقة بعدما لم يكن محال او على المجاز فهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبيان ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو مقصود من وضع هذا النمط اعنى تحقق الجسم الذى هو موضوع الطبيعى فوجب الحمل عليه ومن هذا يعلم تزييف ما قيل من ان الوجه في هذا المقام ان الجسم الذى يثبته المتكلم وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة عرض عند المصنف والجسم الجوهرى معرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر **قوله** (واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث) الشيخ يتكلم في هذا النمط اولا في ان الجسم ليس بمركب من الاجزاء التى لا تتجزى ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم يشرع في بيان احوالهما وفي اثنائه يثبت تناهى الابعاد والبحث عن الاجزاء التى لا تتجزى وعن تناهى الابعاد طبيعى وعن اثبات المادة والصورة واحوالهما الهى فقد خلط مباحث الطبيعى بالمباحث الالهى وانما خلط ذلك لان المعلم الاول حين شرع في التعليم بدأ بالطبيعيات لان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعى علم يتعلق بالمحسوسات التى هى

اهم من موضوعه وشيء منهما لم يتحقق في كون النفي والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان بالقياس الى كون زوايا المثلث مساوية
لقائمتين واطه من طغيان القلم (قال المحاكمات ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل) اقول و يمكن ان يقال ايضا لما كان
التفاصيل مستفادة من الجمل على ماذكره الشيخ في صدر الكتاب ولاشك ان المستفاد منه اجلى
واظهر بالقياس الى المستفاد ناسب
التنبيهات للجمل او يقال لما كان
العلوم الاجمالية اظهر واسهل
واتقن بالقياس الى التفصيلية
والتفصيلية اخفى واعز واكمل
بالقياس اليها وكان اشبه
بالنظريات كما ان الاجمالية اشبه
بالبديهيات ناسب التنبيهات للجمل
هذا واما ماذكره صاحب المحاكمات
فيرد عليه ان هذا انما يصح لوكان
الاحكام المصدر بالاشارة مفصلات
الاحكام المصدرة بالتنبيه وهذه
مجملات لها ولايخفى على المتتبع انه
ليس كذلك واعل مراده لما كان
الجمل مستفادة من التفاصيل
كما ان الفروع مستفادة من الاصول
ناسب التنبيه الجمل ويتوجه عليه
انه حينئذ لاشك انه كما يستفاد الجمل
من التفصيل كذلك يستفاد التفصيل
من الجمل في كثير من المواد فحينئذ لا وجه
لاختصاص الجمل بالتنبيه بل لو قال
وتنبيهات على تفاصيل لكان مثل
هذا و يمكن ان يقال مقصوده بيان
وجه اختصاص التنبيه بالجمل
لا بالاصول لا وجه اختيار الجمل على
التفاصيل فتأمل فيه ونقل المحقق
الشريف قدس سره وجها
آخر وهو انه لما كان معظم الغرض
من الاصول فروعها ومن الجمل
تفاصيلها ولما كان التفريع
محوجا الى نظر زايد وتجشم كسب جديد بخلاف التفصيل كما تقرر في اول الكتاب ناسب الاشارات
الاصول والتنبيهات الجمل انتهى اقول لايذهب على الناظر فيه ان مقصود القائل بيان مناسبة الاشارات للاصول
والتنبيهات للجمل باعتبار الغرض المقصود منهما لاما ذكره يدل عليه ما اندفع ما اورده عليه بعض المحققين من ان هذا

اقرب الينا وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان
موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلابد من تحقيق ماهيته المؤلفة
من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما و بيان احوالهما فانه
لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة وسيجيء بيانهما
في علم آخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم في اول الامر وذلك غير لايق بالمعلم
المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي
لايتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما ينحل اليه المقاصد فان المقصود
اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي لايتجزى
واما تناهي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة
لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ماسيجيء ولهذا اورده في اثناء الكلام
ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادي
المحسوسات الى المحسوسات لما بين في صناعة البرهان من انه لا سبيل
الى معرفة امور ذوات المبادي الا بعد الوقوف على مباديها وللمحسوسات
على الاطلاق مباد ومن جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادي فالمبادي اربعة
المادة والصورة والفاعل والغاية والزايد فيها العدم ولست اعني به العدم
المطلق بل عدم شيء عما من شانه ذلك الشيء وتفصيل ذلك مذكور
في المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم
لا مطلقا بل من حيث انه واقع في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك
ليس ان موضوعه الجسم من حيث هو يتحرك و يسكن بالفعل والا لم يكن البحث
عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي
من حيث انه يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال ان موضوع الطب
بدن الانسان من حيث يصح و يمرض ليس المراد الا انه من حيث يستعد للصحة
والمرض والا لم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حيثية
استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون
الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي ومسائل
للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم
واجزائه لايكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض
ذاتية وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء ولان مسائل

الوجه يقتضي مناسبة الاشارات للفروع لا للاصول والتنبيهات للتفاصيل لا للجمل ولا يرد على هذا الوجه يقتضي
مناسبة الاشارات للفروع لا للاصول والتنبيهات للتفاصيل لا للجمل ولا يرد على هذا الوجه انه قال الشيخ سهل
عليك تفريعها وتفصيلها الا ان كون التفصيل اسهل من التفريع ﴿ ٦ ﴾ لا ينافي اشتراكهما في مطلق
السهولة اذ لا شك انه بعد تحصيل الاصل كان استخراج الفروع اسهل مما اذا لم يحصل (قال المحاكمات لما كان التفاصيل كالاصول) اورد عليه المحقق الشريف قدس سره بقوله فيه بحث يعرف من قول الشيخ في صدر الكتاب سهل عليك تفريعها وتفصيلها الدلالته على انه التفاصيل مستفادة من الجمل كالفروع من الاصول واجاب عنه بعض المحققين بان ما ذكره في المحاكمات لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ لان الجمل مأخوذة من التفاصيل ابتداء ثم التفاصيل تستفاد منها دواما واستحضارا كما ان من اراد ضبط امور يستقصيها اولا ثم يضبطها مجملا لئلا يحتاج في التفصيل في ثاني الحال الى استقصاء جديد اقول المتبادر من تفصيل الجمل تحليلها الى الاجزاء وتحصيلها واحداثها منفردة متمايزة خصوصا اذا جعل قرينا وعديلا للتفريع المراد منه تحصيل الفرع واستخراجه جدوثا لا دواما ولعله قدس سره حيث قال مستفادة من الجمل كالفروع من الاصول اومى الى ذلك والاوفيه بين قال المحاكمات فيه ثلثه اوجه اقول ويمكن ان يقال فيه وجه آخر وهو انه لما ذكر في أول كتابه ما يدل على ان تحصيله سهل بالنسبة الى من اخذ الفطانة بيده وكذا ذكر انه يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه يفهم منه ان من لم يأخذ ﴿ مماسي ﴾
الفطانة بيده ومن تعسر عليه هذه لم يكن اهلا لها فينبغي ان يضن بها و يحفظ عنه ثم صرح ثانيا بما علم التزاما فكان اعادة وقد ذكر بعض المحققين وجهين آخرين احدهما ان المراد بقوله اعيد وصيتي واكرر التماسي هوان

العلم الالهي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض الذاتية يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل توقف الشيء على نفسه وهو محال ولان العلم الطبيعي لا يبحث فيه الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مسائل العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب ان معرفة حقيقة الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على سائر احوالهما فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصورا وتصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما وذلك ظاهر واما انها مسائل للالهي فلانها احوال لا تحتاج الى المادة في الوجود فان البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما ولكل ذلك غنى عن المادة الرابع ان نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل الطبيعي امانفي الجزء فلان عدم التركب من الاجزاء التي لا تتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا تتجزى فيكون هذا بحثا عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر لا يقال غاية ما في هذا البيان ان التجزية والتناهي من عوارض الجسم لكن لا يكفي هذا بل يجب مع ذلك ان يبين انه معارض له من جهة الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال تعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة يوضح ذلك استقراء تلك المباحث الطبيعية بحثا بحثا والبحث عن تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى او تتجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصغر والاخر بحث عن تناهيه ولا تناهيه في العظم والتناهي واللاتناهي انما يعرضان للجسم من جهة المادة اما النهاية فظاهرة

مماسيجئ واما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية عما من شانه ان يكون متناهيا فان قلت لو كان كذلك لكان علم الطب ونحوه من اجزاء الطبيعي لا من جزئياته لانهما باحثة عن احوال لا يعرض الجسم الطبيعي نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض او جهة التشكل او غير ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانها تنظر الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهي يبحث عن احوال لا تتوقف الاعلى جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال تتوقف على تلك الموجودات الخاصة قوله (الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي) الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليست يجب ان تكون موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلاشك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما تزول وتتبدل وتبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة فلا تتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليست فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجودا مكان الفرض وان لم يفرض فيه اصلا فقوله يفرض فيه الابعاد الثلثة ان اراد به ابعادا ثلثة مطلقة فالتعريف باللام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة واهذب الاتجد هذه اللفظة في كتاب الشفا وان استعملها في مواضع عديدة الامنكرة اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشتمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل يخرج باقي الجواهر وقيد الثلثة احتراز عن السطح فانه يمكن

اوصى مرة بعد اخرى والنفس كرة بعد اولى ويقرب عنه بحسب المعنى قولك لبيك وسعديك اي البابا بعد الباب واسعادا بعد اسعاد وثانيهما ان يكون هذا الكلام من الشيخ متأخرا عن تأليف الكتاب فانه بمنزلة الديباجة وقد جرت العادة بتأخرها وتخلصها عن التصنيف فيكون معناه اعيد الوصية المذكورة في آخر الكتاب (قال المحاكمات فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك الكليات) لايخفى عليك ان المستفاد من كلام الاول ان المعاني الجزئية اذا لم يكن متعلقة بالمحسوسات بل كانت مجردة لم يكن الوهم مدركا لها ومعلوم انه لا يدركها قوة اخرى جسمانية فتعين ان يكن مدركها العقل لكنه لم يصرح به في الكلام الثاني ولم يقل العقل مدرك لما عداها اذ العقل مدرك للجزئيات المجردة والكليات وذلك لان الدلائل المذكورة لان العقل لا يمكن له ادراك الجزئيات بنفسها انما يدل على انه لا يمكن له ادراك الجزئيات المحسوسة او المتعلقة بها ولا يدل على عدم ادراكه للجزئيات المجردة لكنا اذا راجعنا وجداننا لم نجد ان شيئا من الجزئيات المجردة كان مدركا لنا على الوجه الجزئي فانا انما ندرك انفسنا بالعلم الحضوري وليس الكلام فيه وندرك نفوس غيرنا وسائر المجردات الاخر بالوجوه الكلية فصرح في الكلام الاول والثاني بما لا مجال للنزاع فيه وحصل مقصوده ثم لايخفى ان نباء كلام صاحب المحاكمات على ان المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس لا النفس وعلى ان الوهم رئيس القوى الحسية ولهذا ينسب اليها المعارضة بخصوصها والا فقد يستعمل النفس الحس المشترك في مدركات العقل كما يحكم على المعقولات بان لها حيزا وجهة الى غير ذلك (قال المحاكمات والالزم صيرورة الشئ جوهرا بعد ما لم يكن) وهو ممنوع القول يمكن منع استحالته بالسند بما ذكره بعضهم من ان الصور العقلية للجواهر كانت كيفا في العقل

واذا جدت في الخارج انقلبت جواهر فان قلت هذا ليس صيرورة وانقلابا حقيقة بل الصيرورة الحقيقة ان يصير زيد
مثلا عمرا بان كان هنالك شي يكون زيدا وعمرا لا بان زالت صورة الزيدية وحصلت صورة العمرية مثلا على ما صرح به
الشارح في شرح كلام الشيخ في النمط السابع من الكتاب قلت لاشك انه يطلق في العرف

اواللغة الصيرورة على مثل هذا المعنى فيقال في المتعارف المشهور صار الماء هواء بلا احتياج الى انضمام قرينة ولم يقل احد بان اطلاق الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة نعم اطلاق الاتحاد على هذا المعنى مجاز ولو سلم ان اطلاق لفظ الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز فلا يلزم من ان يكون اطلاق التجوهر المأخوذ في مفهومه معنى الصيرورة على معناه من قبيل المجاز لجواز ان يكون المأخوذ المفهوم الحقيقي للفظ التجوهر هو المعنى المجازي للفظ الصيرورة فان قيل المراد من الشي في قوله صيرورة الشي جوهرا بعد ما لم يكن هو الجسم اذ الكلام فيه و يشعر به ما ذكره المحقق الشريف قدس سره حيث قال لا متناع خلو الجسم عن الجوهر ذهنا وعينا سواء كان الجوهر جنسا له اولازما للماهية قلت الكلام بعد محل نظر لما صرح به الشارح في التجريد من ان الجوهر به من ثواني للمعقولات فلا يمتنع خلو الجسم عنها عينا وان حمل المعقول الثاني على معنى يتناول لوازم الماهيات بناء على ما ذكره بعض المحققين انه كثيرا ما يطلق في كتاب التجريد المعقول الثاني على ماهو من لوازم الماهية وذلك بان يريد بالمعقول الثاني العارض

الذي لا يحاذي به امر في الخارج فيتناول سائر الاعتباريات كاللوازم للماهية فيمكن ان يقال
بعد هذا ايضا ان الصيرورة بمعنى الجعل ولا يقتضي تقديم المجعول على المجعول اليه تقدما زمانيا بل يكفي فيه التقدم بالذات
لانهم قالوا بتحقق الجعل في القدماء بالزمان وايضا قد تقرر عندهم ان جميع العرضيات تكون مجعولة للجاعل بخلاف الذاتيات

ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلاثة و يرد عليه ان السطح خرج بالجوهر و يمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط مركبة من النقط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي و بين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك القيد على التنزل وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة فالكم جنس يشتمل المتصل والمنفصل و يخرج بالمتصل المنفصل و بقوله له الابعاد الثلثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي مشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا تكون مفروضة في الطبيعي هذا خلف بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة باعتبارات ثلثة في جهات ثلث والى هذا اشار بعض المحققين بقوله ومن علامة الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد ثلثة ونعني بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك اوغير لازم كما في الشمعة التي يتغير امتداداتها وانما لم يعرف الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي الكمية التي تتغير وتتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لان حقيقته تلك الكمية السارية في الجهات الثلثة وتوضيحه انه حشو ما بين السطوح فانه ينتهي في اي جهة كانت بالسطح ولاشك ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة السارية فيه فتأمل في ذلك فانه لا من بد على هذا التصوير للجسم التعليمي **قوله** (وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور) واعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان هذا التعريف حد الجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء المشهور فيما بين القوم

﴿ ان الجسم ﴾

الذات حتى جعل بعضهم المجهولية معرفا للعوارض وعدمها معرفا للذاتيات قال الشيخ في المقالة الاولى من منطق الشفاء ان كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص وعوارض تكون للماهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لايكون له في الوجود الاخر ﴿٩﴾ وربما كانت له لوازم تلزم من حيث الماهية لكن الماهية تكون متقررة اولا ثم لزمها شيء هذا كلامه وهو صريح في ان لوازم الماهية مستندة الى الماهية ومتأخرة عن وجودها المطلق فتحقق الصيرورة والجعل بين الماهية ووجودها (قال الحكايات الان صيرورة الشيء حقيقة بعدما لم يكن محال) ذكر المحقق الشريف قدس سره انه توهم بعضهم ان ذلك ليس محالا فان الحقيقة هي الماهية الموجودة فهي قبل وجودها لاتكون حقيقة ثم تصير حقيقة واشتبه عليه ان الحقيقة الواقعة في تفسير لفظ الجوهر تتناول المعدوم والموجود تناولها ايهما واقول مراده ان الجوهر بهذا المعنى يتناول الموجود الخارجي والمعدوم الخارجي والحقيقة ان اخذت بالمعنى الاخص كانت بمعنى الماهية الموجودة في الخارج لم تتناول المعدوم الخارجي وحمل الموجود الواقع في تعريف الحقيقة على الموجود المطلق فانه لما ذكر الشيخ في الشفاء ان الموجودات لما كان لها مفهومات وحقايق كان لها حدود بحسب الاسم وبحسب الحقيقة واما المعدومات فلما لم يكن لها الا المفهومات لم يكن لها حدود الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة حتى ان ما يوضع في اول التعاليم من حدود الاشياء التي يبرهن على وجودها في اثناء العلم انما هي حدود بحسب شرح ﴿٢﴾ الاسم ثم اذا ثبت وجودها وبرهن عليه صارت تلك الحدود بعينها حدودا بحسب الذات والحقيقة اقول لايخفى على الناظر فيها انها صريحة في ان المراد من الوجود المأخوذ في مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود الخارجي فاندفع ما اورده بعض المحققين حيث قال تناول الحقيقة الواقعة في تفسير

ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم لايكون حدا ثم ان الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون الماهية المركبة منهما اعتبارية لا حقيقية فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه محال واي ذي قدم في علم يزعم ان الجسمية المحققة انما حقيقتها تحصل بحسب ابعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يميزوه ويحرروا محل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لافراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه واما الشارح فقد تصدى للمباحثة على التنزل وتقرير جوابه عن الاول انه انما بطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود لا في موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لا في موضوع ليس ماهية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطاة على الماهية المحدودة والقابلية ليست محمولة على الجوهر بالمواطاة فهي لايكون فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر ابطال الجنسية في ذلك الوجه بل بينه بوجوه اخر منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التي تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول فتلك الفصول ان كانت اعراضا لزم تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول اخر ويلزم التسلسل وجوابه انا لا نسلم احتياج الفصول الى فصول آخر وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر في صناعة المنطق ومنها انا اذا قلنا للجسم انه جوهر فههنا امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون ماهيته علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا

الجوهر للمعدوم ممنوع كتناول الجوهر وهل كلام القائل الا فيه كيف والمعدوم المطلق لا ذات له والمراد بالجوهر ههنا
هو ما يقال فى تفسير الفصل انه كلى مقول فى جواب اى شئ هو فى جوهره اى فى ذاته وكانه اراد ان الحقيقة تتناول
المعدوم الخارجى تناول الجوهر له ومقصود المعترض من ان الحقيقة

هى الماهية الموجودة مطلقا

الجوهر بالاول او الثانى لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن الماهية
وكذلك اذا فسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات فى هذه العلية
مختلفة فى الماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال
بالاحتمال على الجزم ومنها ان الماهية التى يقال عليها الجوهر اما ان يكون
بسيطة او مركبة وايا ما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة
فظاهر واما اذا كانت مركبة فلان بسائطها ان لم يكن جواهر تركب
الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها
وجوابه انه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء الماهيات ان لا يكون
جنسا لها وهو واضح واما الجواب الثانى ففيه امور الاول ان القابل
للابعاد لو كان فصلا لكان مبدئه اعنى قابلية الابعاد جزأ للجسم وليس
كذلك بل هى عرض كما ذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد مأخوذ
من قبول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ
من الذات وهذا كالكاتب المأخوذ من الكتابة والضاحك المأخوذ
من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدأ القابل
فصل اعنى الذات التى من شانها قبول الابعاد كما يقال ان الناطق فصل
مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مبدئه وهو الجوهر الذى من شانه
النطق لانا نقول اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو
المطلوب وثانيا ان الذات التى من شانها قبول الابعاد وهو ذات الجسم
او هيولاه وايا ما كان فهو ليس بفصل له قطعا اما الذات فلان الفصل
ليس هو هو بل جزئه واما الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم
الثانى ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال
جذعا لان مفهومه متأخر عن القابلية المتأخرة عن ذات الجسم وان اراد به
ان ماصدق عليه فصل فماصدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس
المحدود او افراده فهى ليست بفصول الثالث قوله اى شئ من شانه
قبول الابعاد الثلثة الفصل هناك اما مفهوم الشئ وليس كذلك لانه
من الامور العامة او من شانه قبول الابعاد الثلثة وليس كذلك لان قبول

الابعاد عرض فلا يكون مبدأ الفصل **قوله** (ثم افاد ان الجسم يكون
اما مؤلفا) لما تبين ان هذا النمط فى تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة
الجسم اهى مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا بد هناك
من تحرير محل النزاع ومعلوم فى علم النمط ان تحرير محل النزاع

فلا يرد ما اورده عليه انتهى
وذلك لما عرفت ان الوجود المأخوذ
فى مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود
الخارجى لا المطلق ثم لو سلم ان المراد
هو الوجود المطلق نقول صيرورة
الشئ موجودا مطلقا محال على رأى
هذا المحقق لانه صرح بان جعل
الشئ شيئا يقتضى ان يكون للمجعول
تحقق قبل وجود تحقق المجعول
اليه ويمكن ان يقال جعل الشئ
موجودا مطلقا متأخر بالذات عن جعل
الشئ اى الجعل المتعلق بنفس الشئ
وهذا التقدم يكفى لتقدم المجعول على
المجعول اليه لان فعلية ذات المجعول يكون
متقدما حينئذ على المجعول اليه وان لم
يكن تحققها ووجودها متقدما عليه
وهذا بناء على ما اختاره هذا المحقق من
ان فعلية الذات متقدم على الوجود
طرد يمكن ان يقال ايضا ان صيرورة
الشئ موجودا مطلقا وان كان
محالا على راى هذا المحقق لكن
المصير اليه فيما نحن فيه ليس هو
الموجود المطلق بل الماهية الموجودة
بالوجود المطلق فاللازم تقدم
الوجود المطلق على هذا المركب
ولا محذور فيه بل هو ضرورى هذا
ذكر قدس سره بعده وايضا
يرد ان صيرورة الشئ حقيقة
بعدما لم يكن كصيرورة
الشئ انسانا او جسما محال لان
مفهوم لفظ الحقيقة بعدما لم يكن متصفا به محال فنشاء الاعتراض اشتباه العارض

﴿ بالمعروض ﴾

يرد عليه ان لفظ الجوهر المشتق منه التجوهر كان بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة لا بمعنى ماصدق عليه مفهوم
... الممكنات ان صيرورة الشئ انسانا مثلا محال كان خروجا عن البحث ويقرب منه ما اشار اليه

بامرين احدهما بايضاح ما يقع فيه البحث ويفتقر الى الايضاح والآخر
بتقرير الاقوال الواقعة في البحث ولما كان لفظ الجسم مشتركا بين الطبيعي
والتعليمي والنزاع انما واقع بحسب التركب من الاجزاء او المادة والصورة ليس
في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث ثم لما كان الجسم متواطيا
على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا في المركب بل في المفرد
حرره بذلك فازال الابهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى
اعنى بسبب الاشتراك اللفظي والتواطؤ ثم شرع في تحرير الاقوال حتى
يقضي وطره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذاهب
في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان يكون فيه اجزاء بالفعل
او بالقوة فان لم يكن له اجزاء بالفعل اصلا فاما ان يكون الاجزاء بالقوة
متناهية اوغير متناهية فالاول مذهب محمد الشهرستاني والثاني مذهب
الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء ممتنعة
الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلوا ما ان يكون
متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا يكون متناهية وهو مذهب النظام
وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لا يخلو اما ان يكون تلك الاجزاء
اجساما صغارا وهو مذهب ذيمقراطيس او لا يكون اجساما صغارا وهو
مذهب بعضهم فان من الناس من يقول بتركب الجسم من السطوح
وتركبها من الخطوط بالفعل فالحصر في هذه المذاهب الاربعة فاسد
لان ما لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه
اما ان يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل او لا يكون
بعضها حاصلا بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل ويمكن التقصي
عن هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون
القائلون بالجوهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة القائلون
بان المركب من الجوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر
الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب الجواهر
على سمت فيكون خطا ثم يتركب الخطوط فتكون سطحا ثم يتركب السطوح
فيكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف
من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض وذلك ظاهر واما مذهب
ذيمقراطيس فليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد نعم او حرر

المحقق المذكور بانه لم يتم به اصل الدعوى وهو ان الجوهر ليس مشتقا من الجوهر بمعنى الذات والحقيقة اذ ما ذكره على هذا
التوجيه لا ينفي كونه مشتقا من الجوهر بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة فتأمل هذا اقول وعلى هذا يمكن ان يقال على صاحب
المحاكمات في دعوى امتناع صيرورة الشيء حقيقة بالمعنى المراد اى صيرورة الشيء فردا لمفهوم
لفظ الحقيقة والماهية ان كون الانسان
مثلا ماهية من الماهيات امر عرضي
له وجميع العرضيات مجعولة بجعل
الجاعل فصح انه صار ذاتا وماهية
على ان الماهية والحقيقة من المعقولات
الثانية وكانت منفكة عن الشيء
في الوجود الخارجي فاذا كان الشيء
الموجود في الخارج صار موجودا
في الذهن واتصف بكونه ماهية
وذاتا فيه صدق انه صار حقيقة
وماهية فتأمل (قال المحاكمات او على
المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم ا)
اقول لا يخفى ان التوجيه الذي
ذكره للكلام منقول عن الامام بعيد
عن اللفظ ويحتاج الى تكلف لا يخفى
على الناظر (قال المحاكمات ومن هذا
يعلم تزييف ما قيل ان الوجه في هذا
المقام آ) قال المحقق الشريف قدس
سره لانه الجسم التعليمي وقد اورده
المتكلم في تعريف الجسم الجوهري
فتراآى من ذلك بحسب زعم المصلي
ان المتكلمين يزعمون انه عرض فاراد
اثبات جوهريته وفيه ان هذا التعريف
قد ذكره الشيخ وغيره من الحكماء
على انه رسم للجسم الطبيعي فمن
اين ايهام دعوى العرضية بمجرد
ذلك التعريف اقول كون هذا
التعريف مما ذكره الحكماء ايضا لا ينافي
ايهام العرضية وكذا كونه رسما لان
رسم الجوهر لا بد ان يكون محمولا عليه
مواطاة وحقيقة العرض لا يكون محمولا على الجوهر مواطاة البتة بل فهذا يكفي للايهام المذكور نعم لو قال هذا القائل
لانه الجسم التعليمي وقد اورده الحكماء والمتكلمون في تعريف الجوهر فتراآى من ذلك انه عرض فاراد ازالة هذا الوهم
باثبات جوهريته لكان اظهر واصوب (قال المحاكمات فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما) الظاهر ان اثبات وجودهما

واحوالهما من تتمة اثبات وجود الجسم ومن قبيل المبادي التصديقية (قال المحاكمات ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك و يسكن بالفعل آه) اقول يمكن ان يقول المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما والذي كان عرضا ذاتيا بذلك الموضوع هو خصوصية الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلا في الموضوع على تقدير كون القيد داخلا ولا كون الحمل غير مفيد اذا اخذ القيد خارجا عنه (قال المحاكمات اما انها مصادرات فيه فان اثبات موضوع العلم اه) اقول ذكر ثلثة اوجه لكون مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي والاولان اشمل من الثالث من جهة جريانهما في غير الطبيعي والثالث اشمل منهما من جهة شموله لبحث التلازم والتشخص دون الاولين هذا ورد على الاول انالا نسلم ان العلم بوجود الشئ متقدم على العلم بثبوت الاحوال له فان قلت ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وكذا اثبات الشئ للشئ فرع لاثبات الشئ في نفسه قلت اما المقدمة الاولى فممنوع والاشكال الامر في حمل الوجود المطلق وكذا الصفات السابقة على الوجود كالامكان والوجوب بل الحق على ما ذكره بعض المحققين ان ثبوت الشئ للشئ لا ينفك عن ثبوت الشئ في نفسه وعلى هذا ظهر ورود السؤال على الوجه الثاني ولو سلم فلا نسلم انه اذا كان ثبوت الشئ للشئ في عامل ثبوت الشئ ومتأخرا عنه كان اثبات الشئ للشئ متأخرا عن اثباته في نفسه وايضا لو كان اثبات الشئ للشئ متأخرا عن اثباته في نفسه فلا يخلو اما ان يكون اثبات الوجود للشئ من هذا القبيل فيلزم توقف الشئ على نفسه والا فيلزم التخصيص والاستثناء في المقدمة التي جزم بها العقل مطلقا ولا ينفعه ايضا ثم اقول لاشك ان المراد من اثبات الموضوع هو اثبات وجود الموضوع في الخارج وحينئذ نقول

﴿ كما قال ﴾

محل النزاع بالجسم البسيط اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كما فصله الامام في الملخص والمباحث المشرقية لكان مذهبه فيه مذهبا خامسا وورد السؤال عليه فلابد ان يقال حينئذ لاشك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا فيه بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا فيه بالفعل و بعضها بالقوة وهو مذهب ذيمقراطيس واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية وليسوا يعنون به الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فاليه هم من فاعلية الباري تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء **قوله** (ومن الناس من يظن) لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم الى انقسامات لا تتناهى غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ اخس فلهذا بدأ بابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم ينفصل الى اجزاء لا اتصال بينها في الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الا على مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم الى الاجزاء كيف ما يورد القسمة وههنا سؤال لان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا ولانه ما اسند الظن الى نفسه واما من قبل اصحابه وهذا ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينافي الظن وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقدمر ذلك في المنطق الثاني ان هؤلاء القوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينفصل عندها الجسم وهي المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشئ مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلابد من ان يقول من الناس من يكاد يظن

اهل الاحوال المثبتة في العلم انما يثبت فيه للموضوع في الذهن بأن يكون مسائلها قضايا ذهنية نعم لوقيل مانحن فيه ليس من هذا القبيل لكان صوابا و يمكن دفعه بان المراد ان اثبات وجود الموضوع من حيث انه موضوع لا يمكن في العلم الذي كان الموضوع موضوعه فالموضوع اذا اثبت له المحمول في الذهن كان الموضوع موضوعا باعتبار وجوده في الذهن دون الخارج فاللازم على هذا الاصل انه لا يثبت الوجود الذهني له فتأمل قال المحقق الشريف فان قيل طلب اعراض ذاتية غير الوجود يتوقف على العلم بالوجود واما طلب عرض ذاتي هو الوجود فلا يتوقف على العلم به والا يلزم الدور والتسلسل وكذا قول من الوجه الثاني فان الوجود ليس عرضا ذاتيا لشئ من الموجودات الخاصة الخارجية بناء على كونه مشتركا بينها اقول ماذكره من السؤال الذي مرجعه التخصيص في المقدمات اليقينية العقلية مماذكره الامام وقد عرفت فساده فان مثل هذا التخصيص انما يليق بالمقدمات الخطابية دون البرهانية واماماذكره من الجواب فليس جوابا عن السؤال المذكور لان صاحب المحاكمات بنى كلامه على فرض كون الوجود من الاعراض المطلق في العلم وادعى انه يلزم منه الدور والتسلسل بناء على كون الوجود داخلا في تلك الاعراض فالمراد بكون الوجود مستثنى من الحكم بان ثبات الشئ للشئ فرع لاثبات الشئ في نفسه لم يندفع بان الوجود ليس من الاعراض الذاتية لشئ بناء على انه يعم جميع الماهيات نعم ماذكره قدس سره يصلح ان يجعل وجها على حدة على هذا المطلب كما لا يخفى على انه قدس سره الشريف قال في حاشية شرح المطالع ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والالم يجز ان يبحث فيها عن الاحوال المختصة بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود

كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكيم تحقيق الحق بمحض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا تعتبر مطابقتها لنفس الامر وانما سلك طريق الجدل في اول الامر لوجهين اما اولا فللتنبيه على خذلان مذهبهم وحقارة مطالبهم حتى انهم انفسهم ذاهبون باقاويل تدل على فساد دعويهم فلا اعتداد به واما ثانيا فللارادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم لان شان الحكيم الذارق في مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان هذا الاعتقاد انتقش في ذهنهم انتقاشا ربما يمنع من التصديق بالمقدمات اليقينية سلك اليهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكنه تحريكهم الى طريق البرهان وقد كان دأب الحكماء في سلف اذا حاولوا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء في الاستدلال بالشعر لاراته التخيل ثم الخطابة حتى يجدى الظن بالمطالب ثم الجدل للاقناع والالزام عند تمام استعداد المتعلم تحقيق الحق انتهجوا مناهج الحق اعني البراهين القاطعة ولما لم يكن للشعر والخطابة دخل في امثال هذا المطلوب بداء الشيخ بسلوك طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم دعويهم و بعضها لا يلزمها ولكن صرح بوابه فاما الذي يلزم دعويهم فاثنان احدهما ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام و بيان لزومه لدعويهم انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء تنقسم وهو مخالف لما يدعون والثاني ان تلك الاجزاء يتالف منها الاجسام وذلك ظاهر اللزوم واما الذي لا يلزم فالاخيران ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا واورد الاول منهما تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا للنقض فان قلت لم خصص التقرير بالاول والنقض بالبواقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان يفيد التقرير الا ان الاول بمحض التقرير دون النقض والبواقي بالعكس وهذا على طريقة ما قاله ناقضوا الاوضاع والوضع مطلوب الجدل لي اما ابطالا واثباتا والجدل لي اما ناقض الوضع وهو السايل واما حافظه وهو المجيب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات و عتماد السائل على ما يسلمه وكان عادة قدماء الجدليين ان اخذوا

المطلق اوالخارجى وحينئذ يجب ان يقيد الاحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشيا
لئلا يكون من الاعراض العامة الغريبة انتهى وذلك كتقييد الوجود الذى يحمل على الواجب بما يختص
الواجب ولايخفى ان هذا لكلام منه قدس سره يهدم ما اجاب به عن السؤال
المذكور اذ بعد التخصيص يختص
الوجود بالموضوع الذى يبحث
عن اعراضه الذاتية فى العلم المعروض
وان كان فى نفسه محل نظر اذ التخصيص
فى الوجود ان كان بكونه وجود
الواجب مثلا لم يكن مفيدا وان كان
بكونه مبداء للممكنات لم يكن الدليل
المذكور لاثبات الواجب مفيدا له
(قال المص فلانها احوال لايحتاج
الى المادة آه) قيل كلامهم فى تقسيم
الحكمة لى اقسامها يدل على ان
هذا التقسيم على ملاحظة حال
الموضوع انه مفتقر الى المادة فى
الوجود والتعقل والثانى فقط اوغير
مفتقر اليها اصلا ولا يلاحظ فيها
حال المحمول انه مما يفتقر الى المادة
ام لا بل الوجه ان يقال البحث عن
عن الهيولى والصورة بحث عن
امور لا يفتقر نفس تلك الامور الى
المادة لان المادة لايفتقر الى نفسها
وكذا الصورة لايفتقر الى الهيولى
فى التعقل وهو ظاهر ولا فى الوجود
لان الامر بالعكس واقول مرادهم
بكون الموضوع مما لا يفتقر او يفتقر
هو الموضوع من حيث هو
موضوع لاذاته وسيجئ مايزيدك
بيانا والوجه الذى ذكره مردود
بان مباحث الهيولى والصورة
يمكن ارجاعهما الى مباحث الجسم
الطبيعى وهو مما يفتقر الى المادة
فى الوجود والتعقل فلم يثبت بماذكره كون تلك المباحث من الالهى مطلقا قال الشيخ ﴿ والاعمال ﴾
فى الفصل من آلهيات الشفاء اشارة الى الاحوال المبحوث عنها فى الالهى وبعضها امور مادية كالحركة والسكون
الاول ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة بل نحو الوجود الذى لها واذا اخذ هذا القسم

مقدمات من حفظ الوضع و بنوا الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض
ذلك الوضع كما فعله الشيخ ههنا وقد اشار فى الحكم الثالث الى وجوه
القسمة وظاهر قوله وهى ثلثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة
فى الثلثة الا انه جعل فيما سيجئ اختلاف عرضين سببا آخر فبين كلاميه
منافاة وفائدة دخول قد فى قوله وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء
الصلبة لاتنحصر فى الكسر وكذلك قسمة الاشياء اللينة لاتنحصر فى القطع
بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بلفظ قد على ذلك والفرق بين الكسر
والقطع ان الكسر لايحتاج الى آلة تنفذ فيه حتى تفصل بالنفوذ فيه
والقطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ والفرق بينهما و بين الوهم
والفرض انهما يؤديان الى الافتراق فى الخارج دون الوهم والفرض والفرق
بينهما ان الوهم يقف فى القسمة والفرض العقلى لايقف اما ان الوهم
يقف فيها فلوجهين الاول انه لايدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن
الحس ولايدركها الوهم ولايقوى على قسمتها وثانيهما انه لايقدر على
ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقرر من ان القوى الجسمانية لاتقوى
على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الحسية وهى متناهية
وحينئذ يلزم وقوف الوهم فى القسمة بالضرورة واما ان العقل لايقف
فلانه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير
المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوف له فى القسمة ولقائل ان يقول السؤال
فى هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعانى الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولاشك ان اجزاء الجسم ليست
من المعانى المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون
الوهم قاسما لها الثانى هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس
بقاسم بل القاسم المتصرف هو القوة المتخيلة و يمكن الجواب عنهما
بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان
القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك للمعانى
والصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطتها بل التحقيق يقتضى
ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لاتعمل فى المحسوسات
بعمل الاول للوهم فيه مدخل ولما لم يكن اغير الوهم من القوى الحسية دخل
فى ادراك المعانى صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات

مع الاقسام الاخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها ماهو من جهة معنى غير قائم بالوجود بالمادة وكان العلوم الرياضية
قد كان لوضع فيها ماهو متحد وبالمادة لكن نحو النظر والبحث عنها كان من جهته معنى غير متحد وبالمادة وكان
لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال انتهى ولا يخفى

والاعمال الحسية فهو الوهم وبقوة اخرى هي انزل في المرتبة منه الثالث
ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة ينافيه قول الشيخ فيما سيأتي لاسيما
الوهمية لا تقف وجوابه ان المراد بالوهمية ثمة الفرضية فان الشيخ لم يفرق
ثمة بينهما اما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح الشارح به الرابع
ان في قوله انه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره مساهلة لان قسمة
الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما يقسمه الوهم يدركه
ويستحضره فكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة
الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس انا لا نسلم
ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية
لا يقوى على اعمال غير متناهية قلنا الادراك ليس عملا بل انفعالا ولا نسلم
امتناع طريان الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم
صرحوا بجواز ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم
لا يقدر على التقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال
غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف
واللغة بالاحاطة ما لا يتناهى القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر واما حديث تناهي
المحسوسات والمعاني المتعلقة بها فهو ممنوع اذ لا دلالة عليه قطعا وايضا ان
اريد بعدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير
المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد به انه لا يقدر على
ادراك ادراك او قسمة قسمة لا الى حد فهو اول المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم
الا ذلك السادس ان ادراك العقل للكليات لا يستلزم ادراكه الجزئيات
الصغيرة والكبيرة المتناهية وغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن
ان يعني بالكليات القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن
طرف وحينئذ يندفع السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار
اليه الشارح **قوله** (ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك) هذا بيان
لنقضهم وتقريره ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لاتتجزى لكان الجزء
المتوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين اولا يكون فان لم يكن
ملاقيا للطرفين يبطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تالف
الاجسام من الاجزاء لانه ما لم يلاق الاجزاء لم يتالف بالضرورة والثاني
الحكم الرابع وهو ان الجزء الوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له

ان هذا الكلام من الشيخ يدل على ان
المعتبر في الافتقار الى المادة ماهو في
جانب الاحوال والمحمولات دون
الموضوعات وماذكره المعترض
من ان كلامهم يشعر بان المعتبر ماهو
في جانب الموضوع صحيح ايضا
والتوفيق بماذكرنا ان المراد بالموضوع
الموضوع من حيث انه موضوع
فيلاحظ فيه حال المحمول فتأمل
(قال المحاكمات فلان عدم التركب
من اجزاء لاتتجزى من اعراض الجسم
الطبيعي) قال المحقق الشريف
فيه بحث لان ان اخذ بمعنى السلب
لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون من
الاعراض الذاتية وان اخذ بمعنى
عدم الملكة لم يكن عارضا له لاستحالة
تركبه من اجزاء لاتتجزى عندهم
فلا يكون ذلك من شانه واما ان
ما من شانه ان يتوهم فيه ذلك فلا
يلتفت اليه في اعدام الملكات فالصواب
ان يقال ان نفي الجزء في قوة قبول
الانقسام الى غير النهاية وهو من
الاعراض الذاتية للاجسام اقول
ماذكره بقوله فالصواب هو مراد
صاحب المحاكمات فصرح عند قوله احد
هما بحث عن تناهي الجسم ولاتناهيه
في الانقسام والصغر فلو قال قدس
سره فالاولى بدل قوله فالصواب لكان
اولى (قال المحاكمات ولان تجزية
الاجزاء آه) قال المحقق الشريف قدس سره ان اراد بتجزية الاجزاء انفصال بعضها عن بعض افاد ويعدم تجزيتها
عدم ذلك الانفصال فالاول عارض للاجسام المنفصلة بعد اتصالها والاجزاء قبل الانفصال موجودة بالقوة
فلا يكون عدم الانفصال عارضا الا بالقوة وان اراد بالتجزية امكانها فهي عارضة لجميع الاجسام الموجودة من حيث

هي اجسام اقول بناء كلامه على حمل تجزية الاجزاء على تجزية الجسم الى الاجزاء لا على تجزية الاجزاء في انفسها الى
الاجزاء ولا يخفى ان الظاهر المتبادر هو الثاني وهو حمل على الاول فاعترض عليه ولهذا اجاب عنه بعض المحققين
بان المراد بتجزية الاجزاء انقسامها بالفعل الى اجزائها او بعدم تجزيتها عدم انقسامها كذلك

مع ان من شانها ذلك وكلاهما من
عوارض الاجزاء التي هي اجسام
طبيعية لانا اذا قسمنا الجسم بنصفين
مثلا ثم قسمنا كل نصف منه الى نصفين
وامسكنا عن القسمة فالنصفان قد تجزيا
الى نصفين الذين هما ربع الجسم وكل
من الربعين لم يتجزيا مع انه من
شانهما ذلك والنصفان والربعان
اجسام طبيعية فصح ان تجزية
الاجزاء او عدم تجزيتها عارضة
للاجزاء التي هي اجسام طبيعية اقول
ما ذكره هذا المحقق لا يدفع مادة الايراد
عن كلام صاحب المحاكمات وذلك
لان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها
بهذا المعنى وان كان عارضا لجميع
الاجزاء الموجودة بالفعل لكن هذا
لا يكفي في صدق القضية الكلية
بل لا بد من العروض لجميع الاجسام
الطبيعية بان يقال كل جسم فاجزاؤه
اما كذا واما كذا ولا يخفى انه لا يصدق
على الجسم الذي لم يكن الاجزاء
بالفعل ان اجزاءه منقسم بالفعل او غير
منقسم لكن من شانه الانقسام
اذ تحقق هذا الحكم فرع تحقق
الاجزاء وايضا التجزي وعدمه
من احوال الاجزاء لا الجسم الذي
له اجزاء فالتجزي وعدمه لا يشمل
جميع الاجسام التي لها اجزاء وان
شمل اجزاءها كما لم يتناول الاجسام التي
ليس لها اجزاء وهذا الذي ذكرنا
مبني على ما هو المشهور في تحرير
المسئلة وهو ان كل جسم غير مركب من اجزاء لا تتجزى فجعلوا الموضوع كل جسم وما ذكره
صاحب المحاكمات وتبعه المحققان من جعل التجزية صفة للاجزاء بمعنى انفصال بعضها عن بعض او انقسامها الى
الاجزاء فالظاهر انه بيان لما هو موصوف حقيق للتجزية لان ثبوت التجزية للجسم انما هو باعتبار اجزائه فالجسم الذي

ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانه انما يحجب ان لو كان بحيث
لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان يكون يلاقيهما بالاسر
او لا بالاسر فان لاقاهما بالاسر بطل ثلثة احكام الاول حجب الوسط
الطرفين عن التماس وهو ظاهر الثاني تالف الجسم منها فانه لو تالف
الجسم منها لاوجب ازدياد الحجم لكن الملاقاة بالاسر لا يوجب ازدياد الحجم
فلا يتحقق التاليف واليه اشار بقوله وهو مناقض للحكم الثالث في الثالث انها
لا تقبل الانقسام لان الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام واليه اشار بقوله
ومع جميع ذلك مستلزم المطلوب كما سياتي وان لم يلاقيهما بالاسر يبطل الحكم
الثالث سواء كان ملاقاتهما على سبيل التماس او الاتصال لان احد
الطرفين حينئذ يلقى من الوسط شيئا والطرف الاخر يلقى شيئا اخر منه
فيتجزى الوسط فظهر ان كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب
الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين
لا بالاسر اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلثة لازم والقسم الاول
والثاني منتفيان بمساعدة الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم
للتجزي وعند هذا تم النقض ثم انه حيث لم يقنع بهذا القدر لما تبين ان امر
الحكيم ليس هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس الامر فربما بطل شيء
بطريق الالزام ولا يكون باطلا في نفس الامر اراد ان يتدرج بعد الالزام
الى سلوك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه
ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة لا بالاسر يتضمن قسمين فان عدم الملاقاة
لا بالاسر اما بان لا يكون ملاقاة اصلا او يكون ملاقاة بالاسر فابطال النقيض
لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء
ظاهر البطلان فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر
موضع هذه المقدمة بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره
حتى يبرهن عليها وفي دليل النقض انظار احدها انا لا نسلم ان القول بالملاقاة
بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من الاجزاء وعدم حجب الطرفين عن
التماس وانما يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز
ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبعضها غير متداخل فيتالف الجسم
من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذا لا يستلزم عدم حجب الطرفين
عن التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس

﴿ لانهم ﴾

لانهم قالوا الوسط فى الترتيب يحجب الطرفين عن التماس والترتيب ان يؤلف الاشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط المتداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط فى الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط فى غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا يخلو اما ان يكون بينهما ملاقاة اولا فان لم يكن ملاقاة فلا تألف وان كان ملاقاة فاما ان يلاقى جميع الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر اولا والاول يقتضى تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل والثانى يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر وثانيهما ان القول بالملاقاة لا بالاسر لانسلم انه يقتضى التجزية فان غاية ما فى ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم التغاير فى الذات وجوابه ان الشىء اذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض وهذا ضرورى وايضا الجهتان والطرفان ان كانا متلاقيين لم يكن الوسط حاجبا وان كان بينهما بعد من شانه ان ينقسم بالضرورة وثالثها النقض بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فيتغاير جهاتها واطرافها مع عدم التغاير فى الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذى لسائر اجزائها يختلف جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ خط ومنتهى آخر لا يعنى ان له طرفين احدهما مبدأ خط والآخر منتهى خط آخر وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى اخر **قوله** (فيلاقى غير ما لقيه) الطرف لو داخل الوسط لكان للطرف حالان حال المماسة وحال النفوذ وهو يلاقى شيئا من الوسط فى حال المماسة وشيئا آخر منه فى حال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشيئين من الجانبين فقال الشىء الملاقى من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشىء الملاقى من الوسط حال المماسة واليه اشار بقوله فيلاقى غير ما لقيه وبالعكس واشار اليه بقوله والقدر الذى لقيه دون للقاء المتوهم للمداخلة وهو يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلثة المماسة والنفوذ وتمام المداخلة وهو يلاقى شيئا من الوسط حال المماسة وشيئا اخر حال النفوذ وشيئا اخر حال تمام المداخلة فالملاقى من الوسط

ليس له اجزاء لا يصدق ان اجزائه اما كذا واما كذا واما حمله على انه بيان لما هو الموضوع فى المسئلة حتى كان المسئلة ان كل جزء اما يتجزى اولا لان العرض الذاتى المطلوب اثباته للجسم الطبعى هو امكان التجزى وعروضه للاجسام من حيث هى اجسام اى عروضه لجميع الاجسام محذور لانه عرض ذاتى شامل لافراد الموضوع على الاطلاق وذكر عدم التجزية ... على سبيل الاستطراد كذا عدم التناهى فانه لا يعرض لشىء من الاجسام بحسب الواقع وان اريد انه حينئذ عارض لجميع الاجسام ولا يختص بالاجزاء على ما يشعر به كلام المحاكمات فمناقشة تندفع بتحرير الكلام ولا يتوجه على المقصود بل الظاهر فى المقصود ذلك لان قولنا كل جسم غير مركب من اجزاء لا تتجزى معناه ان كل جسم فاجزائه قابل للقسمة الى غير النهاية وعند هذا ظهر ان حمل التجزية على ما ذكره المحقق هو الصواب لان المقصود كون تلك الاجزاء قابلة للانقسام الى الاجزاء لا انها قابلة للانفصال الواقع وانفكاك بعضها عن بعض ثم نختار ان المراد التجزية بالفعل وهو شامل لجميع الاجسام مع مقابله لان كل جسم فاما اجزائه موجودة منقسمة الى اجزاء كذلك اوغير منقسمة الى اجزاء موجودة بالفعل مع ان من شانه ذلك وهذا ايضا مما يمكن توجيه المسئلة به واما ان اجزائه اما منفك بعضها عن بعض او متصل واحد فلا يليق بان يكون توجيه هذه المسئلة ونقول حينئذ اتصاف الاجزاء بعدم الانقسام انما يقتضى وجود ذوات تلك الاجزاء ولا شك ان اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجود الكل وهذا الوجود يكفى

بصدق الحكم الايجابى عليها كما يكفى ﴿ ٣ ﴾ بصدق الحكم بالحار والبارد عليها اذا كان بعضه حارا وبعضه باردا ولو سلم فنقول الموصوف حقيقة هو الجسم الكل ويصدق عليه ان اجزائه لموجودة بالقوة لا ينقسم الى الاجزاء الموجودة ومن شانه ان ينقسم اجزائه بالقوة ومثل هذا لا يقتضى الا وجود الجسم (قال المحاكمات والتناهى واللاتناهى انما يعرضان

حال النفوذ غير الملاقى منه حال المماسة وهو معنى قوله فيلقى غير مالقيه والملاقى من الوسط حال النفوذ دون الملاقى حال تمام المداخلة وهو المراد من قوله والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط بثلثة اقسام ونحن نقول الذى ذكره الشارح مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه ان يقول الطرف يلق حال النفوذ شيئا من الوسط غير مالقيه حال المماسة واما ان هذا القدر من الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو لادخل له فى الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف لودخل الوسط فلابد ان ينفذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير مالقيه حال المماسة ضرورة انه لاقى من الوسط حال المماسة شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذى لقى الوسط حال المماسة غير مايلقاه حال المداخلة فان الطرف انما يلقى الوسط حال المماسة بشئ وحال المداخلة بشئ آخر وهو يستلزم انقسام الطرف **قوله** (ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى) الاقناعى هو الدليل المركب من المشهورات او المظنونات ولما كان من المشهورات ان كل حركة لابد لها من اول وآخر ووسط على مايشاهدها جميع الناس فجعل النفوذ وهو حركة جزء فى جزء مشتملا على الحالات الثلثة مبنى على المشهور لكن ربما يمنع ذلك فنقول لم لايجوز ان يكون نفوذ الجزء فى الجزء دفعة فلايكون له تلك الحالات الثلثة اونقول من المظنونات ان للجزء هنا تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء الاحالان حال المماسة وحال المداخلة وانما يكون له ثلث حالات لوكان للجزء كل وجزء حتى يكون له حال المداخلة وحال تمامها وظهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطى لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطى لايتركب من المقدمات المشهورة اوالمظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلايكون اقناعيا وانما اشتمل الدليل على تفسيره على المصادرة على المطلوب لانه انما تم اذا كان للحركة احوال ثلث وانما تثبت للحركة تلك الاحوال لوكانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لوكانت المسافة اعنى الجزء المفروض قابلة للقسمة وانما تقبل القسمة لوانتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على

للجسم من جهة آه) واعترض عليه المحقق الشريف قدس سره بان اللاتناهى فى الانقسام ان اخذ بمعنى عدم التناهى عما من شانه ذلك فليس من عوارض الاجسام لان التناهى فى الانقسام يمنع عروضه للجسم على مذهبهم فكيف يكون اللاتناهى فيه ماخوذا على انه عدم ملكة عارضا له واجاب عنه بعض المحققين بان الظاهر ان مقصود المحاكمات بيان حال التناهى واللاتناهى فى العظم كما يشعر به قوله اما النهاية فظاهرة مما سيجيء فانه اشارة الى برهان تناهى الابعاد وليس فيما سيجيء بيان تناهى الجسم فى الانقسام وكانه ترك بيان التناهى فى الانقسام واللاتناهى فيه لانه قد علم مما مر فى بيان كون نفى الجزء الذى لايتجزى من مسائل الطبيعى اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام السيد المحقق قدس سره هو ان صاحب المحاكمات جعل الدعوى ان التناهى واللاتناهى فى الانقسام والصغر والتناهى واللاتناهى فى العظم مما يعرض الجسم بسبب المادة وما جعله دليلا عليه بقوله اما النهاية فظاهر مما سيجيء آه انما يستلزم كون التناهى واللاتناهى فى العظم يعرض الجسم بسبب المادة ولايدل على ان التناهى واللاتناهى فى الانقسام والصغر كذلك فلايتم التقريب فقوله مقصود المحاكمات بيان حال التناهى واللاتناهى فى العظم آه عين الاعتراف لمطلوب المعترض واما ثانيا فلان كلام السائل فى آن ما من كون نفى التركيب من اجزاء لاتتجزى وتناهى الابعاد من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعى لايكفى فى كون البحث عنهما من مسائل الطبيعى بل لابد مع ذلك من بيان كون البحث عنهما من جهة التغير اى من جهة المادة وهو فى صدد اثبات ذلك فيهما معا وكلام المعترض عما ذكرت انما يثبت ذلك فى واحد منهما فقط فقوله لانه قد علم مما مر فى بيان كون نفى الجزء الذى لايتجزى من مسائل الطبيعى سهو منه قال المحقق الشريف قدس سره فان قبل الانقسام انفصالا فيقتضى المادة

وهو المطلوب قلنا الثابت بالبرهان اللاتناهى فى الانقسام وهما وذلك لا يقتضى مادة فى الخارج وقال بعض المحققين فيه بحث اما اولا فلما ستعرف فى بحث اثبات الهيولى ان الانقسام الوهمى كاف فى اقتضائها واما ثانيا فلان التناهى فى الانقسام اعم من التناهى فى الانقسام الفعلى والوهمى والفرضى وهذا الامر الاعم يمكن عروضه للجسم فى ضمن الاول والثانى عدمه فعدم ذلك الاعم يكون من شانه ان يكون متصفا بهما فان الاتصاف بالاعم لا يقتضى الاتصاف به فى ضمن جميع الافراد فان قيل فاللاتناهى حينئذ لا يمكن عروضه للجسم لان سلب الاعم يستلزم سلب جميع افراده ولا شك ان الجسم متصف بالتناهى فى الانقسام الفعلى ضرورة فيمتنع اتصافه بسلب التناهى فى الانقسام المطلوب قلنا ليس المراد بسلب التناهى فى الانقسام المطلق ما يستلزم سلب التناهى فى جميع الانقسامات كالايراد بالسكون الذى هو قيد لموضوع الطبيعى عدم الحركة مطلقا بهذا المعنى بل هو اعم من سلبها مطلقا او سلبها فى ضمن فرد ما اذ يبحث فى الطبيعى عن سكون الجسم فى غير الطبيعى وهو عدم الحركة الاينية فقط وكذا من السكون بين كل حركتين مستقيمتين وهو عدم الحركة الاينية لا عدم الحركة مطلقا بل بالكلية اقول اثبات الهيولى بالانقسام الوهم ما ذكره الشارح واعترض عليه صاحب المحاكمات بانه انما يستلزم وجود الهيولى فى الذهن دون الخارج وكلامه قدس سره ناظر الى اعتراض المحاكمات ولو امكن اثبات الهيولى بالانقسام الوهم فى الواقع واندفع كلام صاحب المحاكمات عن الشارح فلا ينفع فى دفع ايراد السيد المحقق عنه لانه معترف بان الانقسام الوهمى لا يثبت به الهيولى فى الخارج وعند هذا ظهر اندفاع البحث الاول واما البحث الثانى فجوابه ان المعتبر فى العدم والملكة ان يكون العدمى عدما لذلك الوجودى على ما يصرح به فاذا اخذ التناهى

اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزى المسافة وهو يتوقف على نفى الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذى لا يتجزى موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق اتضاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى لزمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تتجزى فكل جزء حركة انما يقع فى جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى فى جزء من المسافة لا يتجزى فهى دفعية آنية ولهذا فسروها بحصول الجوهر فى مكان بعد كونه فى مكان آخر فان الحصول آنى دفعى فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة فيه بالفعل وهى لا تتجزى كما ان اجزاءه لا تتجزى فلا يكون الحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون الحركة الا مبدأ وهو حال عدم حصول الجوهر فى المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول فيه الثانية ان الحركة فى جزء لا يتجزى فانه لو انقسمت الحركة لانقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها فيجب ان لا تكون مداخلة جزء فى جزء الا بحركة واحدة لا يتجزى واذا لم تكن الحركة فى الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الاحوال الثلث كانت متصلة واحدة قابلة للانقسام وههنا اشكالات الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال للنفوذ الذى هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزء النافذ له ثلث حالات حال المماسة وحال النفوذ وحال تمام المداخلة وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون للحركة ثلاث حالات الابتداء وهو حال المماسة والوسط وهو حال المداخلة والآخر وهو حال تمام المداخلة فان قلت هذا انما يصح لو كانت تلك الاحوال الثلث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون تواردها على الجزء بحركات متعددة وحينئذ لا يلزم وجود تلك الحالات لحركة واحدة فنقول تلك الاحوال انما ترد على الجزء النافذ بواسطة نفوذه فى الوسط ونفوذ جزء

فى جزء انما هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر الثانى هب انه يلزم من ذلك ان يكون الحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان الحركة مبدا ومنتهى وانما يكون الحركة مبدا ومنتهى اذا كانت قابلة للقسمة متصلة فى ذاتها وجوابه ان الشارح ما عتبر المبدا والمنتهى فى الحركة بل اعتبر فى الجزء حالتين احديهما حال عدم الحركة وهى حال المماسة وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر الذى لقيه حال الحركة غير القدر الذى لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم مابعد المماسة الى قسمين بل قبل المداخلة وبعدها فهو يقتضى ان يكون حركة جزء لايتجزى فى جزء لايتجزى منقسمة وهو باطل الثالث لانسلم ان اثبات الاحوال الثلث للحركة انمايتم اذ كانت الحركة متصلة واحدة لابدله من بيان والجواب انه لوكان للحركة تلك الاحوال ولم يكن متصلة واحدة فلايخلو اما ان لايقبل الانقسام اصلا وهو محال لان ثبوت الاحوال يدل على الانقسام اويقبل الانقسام فامان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل اوبالقوة فان اشتمل على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة حركة عند المتكلمين والحكماء اماعندالحكماء فظاهر واماعند المتكلمين فلان آخر ماينتهى اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء فى جزء وهى لايتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة لانقسام غير مشتملة على اجزاء بالفعل فتكون متصلة فى ذاتها وهو المطلوب واعلم ان اتصال الحركة لامدخل لهُ فى بيان المصادرة على المطلوب بل يكفى قبول الانقسام على مامر الرابع ان الاقناعى يطلق على الخطابى كما ذكر ويطلق على المقنع فى بادى النظر والسؤال انما يرد ان فسر الاقناعى بما ذكر واما مراد الامام هو الثانى فلاينافى كونه اقناعيا استماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح ان يقول تفسيره تام دون تفسير الامام فهو اولى وبالقبول احرى **قوله** (اى المداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف الخ) المداخلة توجب ان يكون الطرفان متلاقيين وان لايتميز الوسط فى الوضع عن الطرف اذلا فراغ للوسط عن ملاقاة الطرف اى ليس شئ من الوسط خاليا عن الطرف بل هو

اعم من الاقسام الثلثة كان عدمه بعدم جميع الانقسامات واما العدم الذى يجامع الوجود فى الجملة فليس عدما للعام حقيقة بل لفرد ما منه ولو منع فنقول هذا العدم ليس مقابلا للعام لاجتماعه معه والعدم والملكة داخل فى المتقابلين وما نقله من انهم يبحثون عن السكون الآنى فى العلم الطبيعى لاينافى كون السكون المعتبر فى موضوعه سلب الحركة مطلقا عما من شانه الحركة فى الجملة لان قيد الموضوع غيرما يبحث فى العلم عنه من الاعراض الذاتية له فتأمل (قال المحاكمات) نقول نعم كذلك الاان الطبعى لاينظر الا الى جهة المادة قال بعض المحققين فيه بحث لان ذلك يقتضى ان يكون البحث عن احوال الحيوان والنبات بخصوصها خارجا عن علم الطبيعى وليس كذلك لان فصل الحيوان والنبات وفصل الانسان جميعها اجزاء للغنى والتحقيق كما حققه الشيخ فى الشفاء ان العلم السافل انما يكون جزأ من العالى اذا كان موضوع العالى ذاتيا لموضوع السافل وان يكون تخصيص موضوع السافل بنوع لابامر عرضى فاذا انتفى القيدان اواحدهما لم يكن السافل جزأ من العالى مثال الاول العلم الالهى بالنسبة الى علم الكرة المتحركة فان موضوع الالهى عرض للكرة ثم قدانضم اليه الحركة التى هى عرض لها لافصل منوع ومثال الثانى الطبيعى والطب فان موضوع الطبيعى وان كان ذاتيا لموضوع الطب لكن تخصيصه عن موضوع الطبيعى بحيثية الصحة والمرض وهى عرض بالنسبة الى بدن الانسان انتهى واقول المراد انه يجب ان لايخص الا بالنوع لانه يجب ان يختص بالمنوع وان خص بالمرض ايضا اذبدن الانسان خص بالمنوع الذى هوفصله الا انه خص ﴿ بكليته ﴾ بامر اخر عرض هوالحيثية المذكورة ثم اقول ويمكن ان يجاب عنه بعدتمهيد مقدمة قررها هذا المحقق لدفع لزوم البحث فى العلوم عن الاعراض الغريبة للموضوع وهى العارضة للامر الاخص من الموضوع كما يبحث فى العلم الطبيعى

عن قبول الخرق الذى يعرض للجسم الطبيعى لامر اخص وهو العنصرى وعن عدم قبوله عما من شانه القبول العارض للجسم الطبيعى بواسطة كونه جسما فلكيا بانه فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فان محمولات المسائل لابد ان يرجع الى محمول العلم فقولهم كل

جسم عنصرى يقبل الخرق وكل جسم فلكى لايقبل فى قوة قولهم كل جسم اماقابل واماغير قابل مع ان من شانه القبول فهذا القدر المشترك الذى هو محمول العلم يعرض الجسم الطبيعى لالامر اخص اذا تمهد هذا فالمراد ان الطبيعى لاينظر الا الى جهة المادة اى فى محمول العلم الا فى محمول المسئلة واحوال النبات اذا اخذ مع مقابلاتها من احوال الحيوان والمعادن واحوال غيرها لم يكن فى اثبات هذا القدر المشترك احتياج الى ملاحظة خصوص المادة نعم خصوصية المادة ملحوظة فى اثبات خصوصيات تلك الاحوال وليس الكلام فيها فان قلت فعلى هذا عاد المحذور وهو لزوم كون الطب والهيئة جزأ للطبيعى لان الاحوال العارضة لبدن الانسان مع مقابلاتها من الاحوال العارضة لغيره من الاجسام الطبيعية لاينظر فيها الى خصوص المادة قلت لو نظر فى علم الطب الى بدن الانسان من حيث انه جسم طبيعى و يبحث عن احواله العارضة له ان من حيث انه جسم طبيعى ويكون المقصود من اثبات الاحوال الخاصة له اثبات الاحوال التى كانت قدرا مشتركا بين تلك الخصوصيات للجسم الطبيعى باق بحث عن الاحوال الباقية المخصوصة فى ذلك العلم ويكون الغرض العلم متعلقا بالبحث عنها

بكليته مشغول بالطرف فيلزم امر ان احدهما ان لا يكون ترتيب ولا وسط وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو مناقض للحكم الثانى وبيان لزوم الامرين انه ان كان شئ منهما واقعا لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول بالمداخلة يناقض الاحكام الثلثة اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولا من انه يستلزم تجزية الجزء واما انه يناقض الحكمين الاخرين فلما ذكره ههنا وهذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه الاول ان الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون اللقاء المتوهم للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولابد للشارح من التعرض لامثال ذلك وثانيها ان الكلام على ما قرره الشارح بعد فى المناقضة وقد قال فيما سبق ان مناقضته تمت وشرع فى سلوك طريق البرهان وثالثها ان قوله بل بقى فراغ وانقسم ماتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه والصواب ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل اوجواب لسؤال مقدر عسى ان يورد و يقال لانسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان اواحوال وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لايجوز ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمة حركة فاجاب بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم متألفا منها وانه محال ثم لما ابطل المداخلة رجع الى اثبات المطلوب فقال بل بقى فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن **قوله** (ونخلص هذا الكلام ان القول بالاجزاء) فيه مساهلة لان الاقسام باعتبار امتناع الملاقاة وعدمها غير منحصرة فى الثلثة فان الملاقاة اما ان يكون ممتنعة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة اولا يكون واقعة فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق القسمة الى الثلثة باعتبار وجود الملاقاة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان المطلوب بقياسين اقترانى واستثنائى فانه لو تألف الاجسام من الاجزاء يلزم احد الامور الثلثة الاول وكلما تحقق احدها تحقق احد الامور الثوانى ينتج لو تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثوانى لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب واما المعارضة فتحريرها ان يقال ان الحركة موجودة فى الحال فيوجد الجزء الذى لايتجزى اما الاول

ايضا فلا شك ان هذا البحث النظر من العلم الطبيعى وانما يكون علم الطب علما منفردا وكان من جزئيات الطبيعى اذا نظر فيه الى بدن الانسان من حيث انه بدن الانسان ويكون المقصود اثبات الاحوال والاعراض الذاتية لبدن الانسان من حيث انه بدن الانسان كما يشعر به كلامهم لقول وبما قررنا اندفع سؤال مشهور على تقسيم الحكمة الى الاقسام الثلثة

بان المراد من الافتقار الى المادة في التعقل ان كان الافتقار الى المادة المخصوصة كما يشعر به كلامهم فيشكل في المسائل المذكورة في الطبيعي الباحثة عن الاحوال المشتركة بين الاجسام العنصري والفلكي كقولهم كل جسم له مكان طبيعي وقولهم كل جسم له شكل طبيعي وان كان المراد الافتقار

الى المادة في الجملة فيدخل الهيئة في الطبيعي لانه يبحث فيها من البسائط العلوية والسفلية وهي اجسام طبيعية يفتقر تعقلها الى تعقل المادة التي هي جزئها وذلك بان نختار الثاني وان لا يبحث في الهيئة الا عن البسائط العنصرية والفلكية ولا يبحث فيها عن الاجسام المركبة اصلا فالمحمول المأخوذ فيها انما يعرض للاجسام البسيطة من حيث انها اجسام بسيطة لا من حيث انها اجسام طبيعية مطلقا فتأمل ولكن بما ذكرنا وان اخرج تلك المسائل من الهيئة عن الطبيعي لكن لا يدخل في تعريف الهيئة فالصواب ان يقال ان التقسيم للحكمة الى اقسامها بناء على عدم اعتبار الهيئة المجسمة الباحثة عن احوال البسائط العلوية والسفلية بل الهيئة عندهم بهذا الاعتبار هو ما يبحث فيها عن الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط وشيء من ذلك لا يفتقر الى المادة في الوجود العقلي وافتقر اليها في الوجود الخارجي والحاصل ان الهيئة المجسمة انما هي من مبدعات المتأخرين وبناء القسمة على اعتبار القدماء او يقال الافتقار الى المادة وعدمه باعتبار كيفية البحث لا ذات الموضوع على ما اشار اليه صاحب المحاكمات ونقلناه عن الشفا والبحث عن الاجسام البسيطة في الهيئة ليس من حيث المادة ولا يتوقف عليها في التعقل احد ويمكن اختيار ان المراد المادة المخصوصة ﴿ وهذا ﴾ كما يفهم من الشفاء ويحمل مثل قولهم كل جسم فله مكان طبيعي على ان النار مكانها كذا والماء مكانهما كذا الى غير ذلك فكان هذه القضية مجوزة الى مسائل طبيعية بقي ههنا شيء آخر وهو انهم قالوا باستدارة الارض انما اثبت

فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة ليست موجودتين فلو لم توجد في الحال لم تكن توجد مطلقا هذا خلف واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قار الذات فلو كانت منقسمة لم يوجد اجزائها معا فلم تكن موجودة بجميع اجزائها فاجزائها بقطع من المسافة لا يكون منقسما والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فتكون منقسمة هذا محال وسنبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين زماني الماضي والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة مطلقا فهو ممنوع وان اريد به انها غير موجودة في الحال فسلم لكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقا لوجودها في الزمان الماضي والمستقبل لا يقال الزمان الماضي والمستقبل معدومان فلا تكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول الاستفسار عايد فان عنيتم انهما غير موجودين في الآن فسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انهما غير موجودين في حد انفسهما فممنوع لا يقال مطلق الوجود منحصر في الاقسام الثلثة اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال والزمان الماضي مثلا كما لم يوجد في الزمان المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي والا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ان غايره او يكون الشيء ظرفا لنفسه ان اتحد واذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكلي اذا انحصر في جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلي قطعا لانا نقول الزماني اولم يوجد في احد من الازمنة وجب ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان فانه ليس بزماني بل موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا لكان في مكان آخر وهلم جرا وتبريز مثلا اما موجود في تبريز او في بغداد وليس كذلك بل المكان يوجد في حد ذاته ولا وجود له في مكان آخر فان قلت الامام لم يرد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان حاضرا والحركة المستقبلة ما يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلة

بالبرهان اللمى كان من الطبيعى وان اثبت بالبرهان الانى كان من الرياضى واصل الوجه فى ذلك ان فى الاول يلاحظ
الجسم من حيث كونه ذات طبيعة بسيطة بخلاف الثانى وهو يرجع الى ملاحظة المادة من حيث كونها محل الصورة
البسيطة فهنا يلاحظه جانب المادة مطاقا اوبخصوصه بكونها محل الصورة البسيطة بخلاف
ما فى الهيئة فتأمل (قال المحاكات
وصورتها هى الاتصال المصحح لفرض
الابعاد مطلقه) قال المحقق الشريف
قدس سره اشارة الى ان هذا التعريف
للجسم بمعنى الصورة لا المركب منها
ومن المادة كما سيصرح بذلك فيما
بعد اقول مراده قدس سره ان هذا
التعريف للجسم انما هو تعريف فى
الحقيقة للصورة الجسمية ومنطبق
عليها لكن قد جعل اولا تعريفا
للجسم الطبيعى مسامحة وانما بنوا
الكلام فى اول الامر على المسامحة
ولم يعرفوا الجسم الطبيعى بما هو
تعريفه حقيقة وهو المركب من هذا
الجوهر والجوهر المحل له اذا الخصم
لايساعدنا عليه لانه يستحيل ان يكون
المتحيز بالذات حالا فى امر آخر كما
سيجئ وايضا لو عرف الجسم
هكذا كان اثبات التركب للجسم ليس
مطلوبا فى هذا العلم بعده فبنوا اول
الامر الكلام على المسامحة وما هو
الظاهر مع قطع النظر عن الهيولى
فعرفوه بما هو تعريف لجزئه اعتمادا
على ما سيظهر بعد اثبات الهيولى
وبيان احوالها واحوال الصورة
الجسمية اذ يظهر فى ان ماعرف به
ليس هو الجسم بل هو جزئه مع قطع
النظر عن جزء آخر وظهر ايضا انه
او جعل تعريفا للجزء فى الواقع وبحسب
نفس الامر اى بان يكون هنالك
جزء آخر ويكون الجسم عبارة عنهما معا فلا بد من ارتكاب عناية اما ان يقال اول جوهر يمكن فرض الابعاد فيه
او يمكن فرضها بلا واسطة جوهر آخر او ما يمكن فرض الابعاد فيه فى بادى النظر او يقال المراد بكونه قابلا للابعاد
كونه ملزوما للجسم التعليمى وسيصرح الشارح بمثل هذا حيث قال فى اوائل بحث الهيولى وكونه شيأ من شانه ان يكون

وهذا لايندفع بما ذكرتم فنقول السؤال عايد لانه ان عنى بذلك ان الحركة
الماضية ما كان حاضرا فى الحال وانقرض والمستقبلة ما سيحضر فى الحال
ويتجدد فممنوع وان عنى به ان الحركة الماضية ما وجد فى الزمان الماضى
والمستقبلة ما يوجد فى الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لايلزم منه انه
لو لم يكن للحركة وجود فى الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة
وفى هذا الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة موجودة فى الزمان
الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلة وهى غير قارة الذات فان انقسمت
لايوجد بجميع اجزائها والحق فى الجواب ان يقول المراد بالحركة ان كانت
ما هى بمعنى القطع فهى غير موجودة وان كانت ما هى بمعنى التوسط
فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة
على المسافة وهو ممنوع **قوله** (وهم واشارة ومن الناس من يكاد
يقول بهذا التأليف) الاشارة ههنا مستدركة لان مذهبهم اذا حققناه
تركب الجسم من اجزاء لاتتجزى غير متناهية وقد ثبت من بطلانه
فالنظر فيما سبق كاف فى دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه
بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق وان كفى فى نفى هذا الوهم الا ان الشيخ
لم يكتف به فكأنه لم يعتبره بل استأنف لنفى هذا الوهم حجة فلذا عبر عنه
بالاشارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لايعترفون بتركب الجسم من اجزاء
لاتتجزى بل يحاولونه صريحا لكن لما لزمهم ذلك من حيث لايدرون
حكى عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ فى الشفاء
اما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهية للجسم فقد اوقعهم الى هذا
القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لاتتجزى وذلك لانهم لما احالوا
ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا فى قبول الانقسام بل انه يقبل
الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لايكون الا على الاقسام
الموجودة فلاجرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية
وهذا هو الذى نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء
اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لايتناهى لكنهم
لما لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى
من الاجزاء صريحا فان قلت لايلزم من نفى الجزء ان يكون الجسم غير متناه
فى الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهى الجسم فى قبول الانقسام
كالشهرستانى فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ

ذا جسم تعليمي او غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته والتعبير عن الفصل للجسم تارة بقابل الابعاد
وتارة بما من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي اشعار منه رحمة الله تعالى بان هذا المفهوم ليس هو الفصل بل ما عبر عنه
بهذه العبارات ومن المعلوم ان كون الشيء ذا جسم تعليمي انما ثبت بالذات للصورة الجسمية

لان الجسم التعليمي عارض لها بالذات
وبما قررنا اندفع ايراد ان احدهما
انه لو كان المعرف هو الصورة الجسمية
فكيف يصدق اثبات الاحكام
الآتية له من كونه مركبا من الهيولى
والصورة الجسمية وايضا المقصود
تعريف ما هو موضوع العلم
لا تعريف جزئه وثانيهما ان المراد
بالقابل للابعاد ان كان هو القابل
بالذات فلم يتناول التعريف شيئا
لان القابل بالذات للابعاد هو الجسم
التعليمي وهو ليس بجوهر فالجوهر
القابل بالذات للابعاد لا يصدق
على شيء وان كان هو القابل في
الجملة يصدق التعريف على كل
واحد من الجسم والصورة والهيولى
(قال المحاكمات وايراد عبارة الامكان
لان مناط الجسمية ليس فرض
الابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام
من الجسمية بان لا يعرض فيها
الابعاد بالفعل) اراد انه لو اكتفى بفرض
الابعاد لتبادر الى الفهم الفرض
بالفعل فلم يتناول التعريف الجسم
الذي لم يفرض فيه الابعاد اصلا
لانه يخرج ما لم يفرض فيه الابعاد
وقتا ما لان مرجع المساوات هو
الموجبتان الكليتان المطلقتان
لا الدائمتان وان تحقق
المساوات لم يخرج من افراد المعرف
شيء كيف والمطلقة دائمة الصدق
على ما قالوا نعم لو شرط في التعريف الرسمي ان يكون بالخاصة اللازمة اختل التعريف بهذه ﴿ ولما ﴾
الصورة لكن لا من حيث انه لم يكن جامعا بل من حيث اشتماله على العرض المفارق واليه اشار بقوله اختل التعريف
لكونها من العرضيات المفارقة هذا ولم يتعرض صاحب المحاكمات للوجه لعدم الاكتفاء بالامكان فقيل لانه لا يتناول

حتى انه لم يعده من مذاهب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة
في الجسم ولا شك ان الكثرة انما تتألف من الاحاد والواحد من حيث انه
واحد لا ينقسم فيكون الجسم مشتملا على اشياء لا ينقسم بالفعل فان قلت
هب ان الاحاد من حيث انها احاد لا ينقسم الا انه لا يستلزم انها لا ينقسم
بالفعل اصلا لجواز انها لا تنقسم من حيث انها احاد وتنقسم بالذات
كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول
متى وجدت الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة
الا المجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو
لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيرا في نفسه لا واحدا واما القياس الذي
وضعه الشارح ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره
من وجهين احدهما ان كل ما يشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير
منقسم بالفعل وكل ما هو غير منقسم لا يمكن ان يقبل القسمة فكل ما يشتمل
عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والاخر ان كل
جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير
منقسمة فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام فكل جسم فهو مشتمل
على اشياء ممتنعة الانقسام وهي الاجزاء التي لا تتجزى **قوله**
(وقد تناظر الفريقان) الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متألفا
من اجزاء غير متناهية بالفعل لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان
غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف على قطع اجزائها الغير
المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية
في زمان غير متناه واجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نسلم ان قطع المسافة
موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن
للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وترك الاوساط ولا حاجة لهم الى التزام
الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير
متناهية وان كانا محدودين فلا يلزم ما ذكره قطع المسافة المحدودة
في ازمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة
غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم يعترفون به وايضا
لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها
في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية

الافلاك بناء على امتناع الخرق فيها واجيب بان امتناع الخرق فيها نظرا الى صورها النوعية لا الى ذواتها ورد بان
هيولى الفلك يمتنع عن قبول الخرق وايضا الاعتراف بان الصورة النوعية يمنع عن القبول اعتراف بامتناع القبول نظرا
الى الذات واقول قد عرفت ﴿ ٢٥ ﴾ آنفا ان هذا التعريف حقيقة للصورة النوعية الجسمية لان
الابعاد انما يفرض اولا وبالذات فيها والهيولى والصورة النوعية خارجة عنها ولو سلم ان المعرف هو الجسم فنقول المعرف هو الجسم المطلق المركب من الهيولى والصورة الجسمية فالصورة النوعية خارجة عنه واما الهيولى فلا نسلم انها تمنع عن القبول لذاتها واقول الوجه في ذلك انه لو اريد بالامكان الامكان الذاتي لتناول الافلاك على ما تحققت لكن لو اريد الامكان في نفس الامر وهو ما لم يلزم من فرض وقوعه محال ذاتي لم يتناول الافلاك فاورد لفظ الفرض حتى يتناول جميع افراد المحدود على جميع محامل لفظ الامكان قال قدس سره ما ذكره الامام انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبا كما في الافلاك او جوازا كما في العناصر وما لا يكون شيء منها حاصلا كالكرة المصمتة فلا طائل تحته لان الامكان داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجبا وغير واجب ولعدمه مع امكانه وذلك كما ترى فاسد قوله وايضا التفرقة بين الكرة المصمتة والعناصر مع ان الارض كرة مصمتة ايضا تحكم باطل ثم قال وايضا ليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا

ولما استدلوا ثانيا بان قالوا لو تألف الجسم من اجزاء لا يتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم لان التاليف موجب لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز المداخلة حتى لا يكون التاليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى فالطوق الكبير من الرحى اذا تحرك جزأ واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزأ واحدا او اكثر والا لكان الطوق الصغير مثلا او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزأ الا انه يسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخر ثم بعد ذلك ينتهض للحركة ثانيا فقالوا بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفا والانسب بما فيه ان يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كان الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف في اقسام الى غير النهاية فالحركة انما يبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها وانما يبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا يقطع الا بحركات غير متناهية فيستحيل ان يبلغ الى النهاية فلما اوردها واضحة بينة المقدمات اخذوا يضربون لذلك مثلين فمن حاك حكى اني رايت شخصين يتحركان احدهما سريع الحركة جدا والاخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلا لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تتناهى وعندي خصوصية البطيء ملغاة لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع لانهم الا ملاحظة مقابلة لسريع وحينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل قال اني لحظت في بعض مطارح النظر ذرة يسير عليها نمل وهي لا تفرغ من قطعها البتة لانها مركبة مما لا يتناهى فالمثل الاول للقدماء والثاني للمتاخرين وعلى هذا قد طال تشنيع هؤلاء وشناعة اولئك فالجأوا الى القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم حدا من المسافة ويحصل في حد آخر من غير ملاقاة الوسط ومحاذاته فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرحى والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتاهما متساويتين حتى

فضلا عن كونها واجبة واما تقاطع محاورها فعلى ﴿ ٤ ﴾ زوايا حادة ومنفرجة اقول بعد تسليم كون
المحاور خطوطا موجودة في الخارج وليست امورا ذهنية على ما يجيء في كلام الشيخ تلك الخطوط لم تتقاطع في الافلاك بل
في المراكز وهي خارجة عن المحيط بمعنى انها ليست اجزاءها وان كانت في داخلها فالخطوط المتقاطعة لم توجد في جرم

الفلك فتأمل قوله قدس سره واما تقاطع محلولوها آه كلام على سبيل الاستظهار والتنزل (قال المحاكمات وليس المراد
بالابعاد الثلثة) قال بعض المحققين لايخفى ان جعل الابعاد الثلثة فى التعريفين بالمعنيين بعيد وما تمسك به من ان التركيب
يدل على ان الجسم التعليمى مشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة مدخول بانه يمكن ان يكون
المقصود من التركيب ماله الابعاد الثلثة
بالفرضية اى ماله تلك الابعاد الفرضية
بالذات كما هو المتبادر من الاطلاق لاسيما
فى مقابلة قوله ما يمكن ان يفرض فيه
الابعاد الثلثة فيكون الحاصل ان قبول
الابعاد المفروضة للجسم التعليمى اولا
وبالذات وللطبيعى ثانيا وبالعرض
اقول فيه بحث اذ المتبادر من قولهم
ماله الابعاد الثلثة ماله الابعاد الموجودة
لا الفرضية ولو سلم ان المراد ماله الابعاد
اعم من الموجودة والفرضية فلاشك
ان المتبادر ماله بالفعل تلك الابعاد
فيخرج مالم يكن له الابعاد الموجودة
والمفروضة مطلقا فى شئ من الاوقات
(قال المحاكمات فيكون له امتدادات
ثلثة) قد اعترض عليه بعض المحققين
بانه لا يتفرع على ما سبقه ان الجسم
التعليمى نفس الامتداد واجاب بان
المراد بالامتداد فى المتفرع عليه
الامر الممتد وفى المتفرع نفسه واقول
يمكن ان يجاب ايضا بان الجسم التعليمى
ذات الامتداد ونفسه من غير اعتبار
كونه امتدادات ثلثة فيصدق على
نفس الامتداد انه ذو اعتبارات ثلثة
او يقال ان المراد ان له كل واحد من
الامتدادات هذا ثم اقول لو كان الجسم
التعليمى هو امتداد واحد فى حد ذاته وانما
يصير امتدادات باعتبارات ثلثة
فاذا لم يعتبر لم يكن له امتدادات مع
ان مقتضى التركيب ان الجسم ماله
الامتدادات بالفعل على ما عرفت آنفا فتأمل (قال المحاكمات وانما لم يعرف الجسم الطبيعى
بالابعاد آه) قال السيد قدس سره فيه بحث لان ذلك يقتضى ان لا يعرف الطبيعى بالابعاد المعينة بهذا المعنى لكونها
مفارقة لا المطلق منها واجاب عنه بعض المحققين بان مراد صاحب المحاكمات آه لم يعرف الجسم بماله الابعاد الثلثة

ان العظيمة اذا قطعت جزءا بقطع الصغيرة ايضا جزأ كانت المسافتان
مسافة واحدة ومحال ايضا ان يسكن الصغيرة فى الوسط ضرورة ان الرحى
متصل بعضه ببعض فتبين ان الصغيرة يتحرك وتقل طفراتها مع ان العظيمة
يتحرك ويكثر طفراتها اما عددا او مقدارا حتى يحصل فى بعد اكثر من بعد
الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الاخرون الالزام بما الزموهم
وكانوا يستشنعون القول بالطفرة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون
حتى حكموا بان الرحى ينفك اجزائها عند الحركة ويسكن احدها ويتحرك
آخر بل سكنوا كل بطئ فى اثناء حركة ليمكن للسريع لحوقه وبالجملة
وقع احدهما فى شناعة الطفرة والاخر فى شناعة التفكيك وهذا التقرير
افيد واحسن **قوله** (هذه مواخذة لفظية) لقائل ان يقول هذا
الكلام غير مستقيم لان الامام انما مهد تلك المقدمات لبيان مراد
كلام الشيخ وليس حاصل كلامه الا ان المراد لو كان المتناهى فى الكم
المتصل لم يكن موجودا فى كل كثرة يوجد ولو كان المتناهى فى العدد
لا يوجد ايضا فى كل كثرة حقيقة فيكون المراد بالكثرة الكثرة الاضافية
وبالمتناهى المتناهى فى العدد وليس فى هذا مواخذة على الشيخ فنقول
بل مواخذة عليه وتقرير المواخذة ان قوله كل كثرة سواء كانت متناهية
اوغير متناهية يوجد الواحد والمتناهى فيها منقوض بالاثنين فانه كثرة
ولا يوجد فيه المتناهى فى الكم المتصل ولا المتناهى فى الكم المنفصل
فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة يوجد فيها المتناهى اللهم الا ان يحمل
الكثرة على الاضافية فحينئذ يندفع المواخذة هذا ما ذكره فى شرحه
اجاب الشارح بان المقصود واضح فلا يستراب فى ان المراد من الكثرة الكثرة
التى يتألف منها الجسم وهى غير متناهية عند النظام فيكون المتناهى
موجودا فيها وانما قال متناهية اوغير متناهية لانه يعتبر جسما من اجزاء
متناهية هى ثمانية اجزاء حتى يكون حجما فى كل جهة فقال كل كثرة
يحصل منها الجسم سواء كانت متناهية اوغير متناهية فان الواحد
والمتناهى موجودان فيها اما الواحد فظاهر واما المتناهى فلان الاقل
ما يحصل منها الجسم هى ثمانية اجزاء ولاشك ان المتناهى موجود
فيه واعلم ان المقدمة الثالثة بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد
والمتناهى مستدركة فى الاستدلال لتمامه بدونها **قوله** (تقريره كل

عدد متناه من الكثرة) لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة المتناهية فيه اما ان لايكون حجمها ازيد من حجم الواحد او يكون والاول باطل والالم يكن التاليف مفيدا للمقدار والنظام ان يمنع بطلان التالى لتجويزه التداخل وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم التأليف لايكون حينئذ مفيدا للمقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان لايكون كل تاليف مفيدا للمقدار سواء كان ذلك التاليف من اجزاء متناهية اوغير متناهية فلانسلم الملازمة ومن البين انه لايلزم من عدم ازدياد حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد ان لايكون كل تاليف مفيدا وان اريد به الجزئية فالملازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء التالى بل بعض التاليف عند النظام ليس يفيد ازدياد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطل التداخل فى نفس الامر فمعنى الكلام انه لولم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لايكون بعض التأليف مفيدا لازدياد الحجم لكن التالى باطل و لالكانت الاجزاء متداخلة والتداخل محال على مامر واعاقال على معنى العدد لانه ربما يقع فى الظن ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت فى المقدار الا انها متعددة بحسب ذواتها وفى التحقيق ليس يفيدها اى ليس يفيد التأليف زيادة للعدد ايضا لان الاجزاء حينئذ يتحد فى الوضع لاتحادها فى الحيز فلا امتياز بينها فى نفس الجسمية لتساويها فى الجسمية ولافى لوازمها لان التساوى فى الملزوم يوجب التساوى فى اللوازم ولا فى عوارضها لان الاجزاء لما كانت متداخلة ومتحدة فى الوضع فلا شئ يعرض عارضا لواحد منها الا ونسبة ذلك العارض الى ذلك الواحد يكون بعينها نسبة الى الجزء الواحد فلا امتياز بينها اصلا فلا تعدد واعترض عليه الشارح بانا لانسلم ان تلك الاجزاء اذا تداخلت واتحدت فى الوضع لم تتمايز بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدها معروضا لعارض بجهة وحيثية والاخر معروضا لاخر ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين اولا يرى ان قطرا فى الدائرة اذا قطع قطرا اخر حدث نقطة التقاطع فى المركز ثم اذا قاطعهما قطر اخر حدث نقطتان اخريان وهكذا فهذه النقطة التى هى اطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متحدة فى الوضع متميز كل منهما عن الاخرى بحسب العوارض ضرورة ان كل نقطة منهما محاذية لقطر واخرى لاخر لايقال لانسلم ان ههنا نقطا متعددة بل الانصاف كلها

بهذا المعنى لانه هو الامتداد الذاهب فى الجهات الثلث وهو الجسم التعليمى فهو غير الجسم الطبيعى اذ يبقى الثانى مع تبدل الاول ولم يرد انه لايصح تعريف الجسم به انه الامتداد الذاهب فى الجهات الثلث ليرد عليه ماورد. اقول وربما يؤيده قول صاحب المحاكمات وعرف الجسم التعليمى به لان حقيقته لكن يخدشه انه كما لم يكن حقيقة الجسم كونه ذا الابعاد بهذا المعنى فكذا لم يكن كونه ذا الابعاد بالمعنى الاول فتدبر فان قلت فيمكن ان يقال مراد صاحب المحاكمات انه لم يعرف الجسم الطبيعى بنفس الابعاد لانه حقيقة الجسم التعليمى الذى هو غيره وليس المقصود انه لم يعرفه بذى الابعاد حتى يتوجه ماذكره قدس سره قلت بعد الاغماض من عدم ملايمة كلام المحاكمات على هذا التوجيه لماسبق منه وما لحقه حيث قال وعرف الجسم التعليمى بها لانه انما عرفه بما له الابعاد لابنفس الابعاد وماذكره من بقاء الجسمية الطبيعية وزوال الاخر اى التعليمية انما تدل على المغايرة المباينة والمغايرة لاينافى صحة التعريف خصوصا اذا كان رسما اقول لوحمل كلام صاحب المحاكمات على هذا المعنى لم يكن له فائدة يفيدبها اذ لايقول احد بان الجسم الطبيعى يمكن تعريفه بنفس الابعاد التى هى حقيقة الجسم التعليمى الذى هو عرض اذ معلوم ان حقيقة العرض لايحمل على الجوهر ولاحاجة لهذا المدعى الى وجه ودليل (قال انما كان اعلم ان اعتراض الامام انما يرد لوكان ذلك التعريف حدا للجسم) قال المحقق الشريف وقد اعترف به الامام حيث قال انه رسم للجسم الطبيعى لاحد لاينافى ما ذكرتمنا ان قول الجوهر على ماتحته قول من اللوازم فكلامه فى ابطال حديته اقول لايخفى ان غرضه دفع اعتراض صاحب المحاكمات عن الامام بان كلام الامام على مانقلنا لايدل على انه زعم ان التعريف المذكور حد عند المعرف فاعترض عليه بالاستدلال على انه رسم لاحد بل فى صدد انه رسم لاحد لكن قوله وقد اعترف به

يتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي الفصل المشترك بين سائر الخطوط واختلافات الاضافات مع وحدة الشئ ممكن لانا نقول هذا الكلام على سند المنع فان ذلك المثال ربما اورده لتوضيح المنع لا للنقض وايضا لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة يختلف عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشئ بالذات فبالاولى جواز اختلافها حين التداخل فالتداخل لايستلزم الاتحاد في العوارض. لايقال لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج وحينئذ يندفع المنع باسره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحد في الوضع فكل شئ يعرض احد الاجزاء في الخارج فهو عارض للاخر فكل جهة لاحدها في الخارج يكون جهة الاخر وهذا ضروري لايمكن منعه لانا نقول لا نسلم ان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية مافي الباب انها يكون متحدة في العوارض الوضعية اي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لايلزم منه ان يكون متحدة في جميع العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية او غير الوضعية والى هذا اشار بقوله والحق في ذلك الى آخره او اذ قد بطل ان الحجم العدد المتناهي لايكون ازيد من حجم الواحد ظهر ان يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ولا شك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلث فيحصل جسم وانما حصل اولا حجما في الجهات الثلث حتى يحصل جسما لان الجسم لايطلق الا على ماله الامتدادات الثلث بخلاف الحجم وظن الامام ان الضمير في بينهما راجع الى الكثرة ولفظ البين يقتضي التعدد فلابد من تقدير غيرها بان يقال وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة و بين غيرها في الجهات فان التقدير ان الكثرة المتناهية حجما فوق حجم الواحد واقل مافيه ان يحصل حجم في جهة فاذا اضيف اليه كثرة اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين ثم اذا اضيف اليه كثرة ثالثة في جهة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون جسم فهذا المحمل وان كان صحيحا الا انه يخرج الى تقدير لفظة غيرها ويستلق على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلث لايتوقف على انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام اربعة اجزاء على ماذهب اليه من حقق من المتكلمين واذا قلنا بعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه يصح والكلام عن شوبي التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون

الامام ان اراد انه اعترف الامام بانه رسم عنده فلا يلائم هذا كونه في صدد الاعتراض بناء على زعم انه عند المعرف حد لا رسم وان اراد انه اعترف بكونه رسما عند المعرف فالمنقول لايدل عليه على مالا يخفى ثم على تقدير تسليم ماذكره قدس سره لايرد على الشارح انه حمل كلام الامام على انه في صدد اثبات انه ليس حدا او قدر نحوه حدا حيث قال وقد زيف حده لانه يمكن ان يكون يسميه بالحد على زعم الخصم وعلى سبيل التنزل على مااشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال واما الشارح فقد تصدى للمباحثة على التنزل (قال المحاكمات فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص آه) اقول قد عرفت ان المراد بقابل الابعاد معنى لايصدق على الجسم التعليمي اي فصل الصورة الجسمية اي كونه ذا جسم التعليمي على ماقلناه عن الشارح فيندفع ماذكره ثم ماذكره الشارح في المنطق من ان الفصل قد لايميز النوع عن جميع المشاركات الوجودية وان ميزه عن جميع المشاركات الجنسية كالناطق بالنسبة الى الحيوان اذا قلنا بتحققه في بعض الملائكة ينافي هذا الا ان يقال لعل هذه القاعدة لم يثبت عند الشارح او يقال في التمثيل مسامحة بل ينبغي التمثيل مماذكره بالماهيات الاعتبارية فتأمل قال الشارح الى قابلية اخرى ضرورة ان قيام العرض فرع لتحصل الموضوع وقد فرض ان الفصل هو القابلية او يقال القابلية حادثة لزوالها بوجود المقبول بناء على انه فهم منه الاستعداد لا الامكان الذاتي فيتسلسل لكن الظاهر على سبيل التعاقب او فهم منه الامكان العام على ماذكره سيد المحققين في حاشيته وحينئذ فالتسلسل ظاهر اللزوم ويكون مجتمعة لا متعاقبة لكنه تسلسل في اجزائه التحليلية وينتهي بحسب الاعتبار والاظهر ان يقال في نفي فصلية مفهوم قابلية الابعاد انه ثابت للجسم بالقياس الى الابعاد فيكون عرضيا (قال المحاكمات بان قال الجوهر هو الموجود لا في الموضوع) لايخفى ان الموجود لا في موضوع جنس عند الامام فرسمنا

الكلام تعريفا للجوهر على ما هو الظاهر من كلامه موافقا لما هو المشهور والتعريف لا يكون الا باللوازم المساوية ولما
كان الموجود لا في موضوع بظاهره يتناول الواجب مع عدم تناول الجوهر له قالوا معنى التعريف انه ماهية اذا
وجدت كانت لا في موضوع والمتبادر من هذه العبارة زيادة الوجود على الذات فيخرج
الواجب عن تعريف الجوهر وبما
قررنا ظهر ان ما اورده عليه سيد
المحققين قدس سره بقوله هذا
الاستدلال لو تم لدل على ان الملزوم
ايضا ليس بجنس لانه ايضا صادق
على الواجب لصدق لازمه المساوي
عليه كلام حق ولا يرد عليه منع
كونه لازما مساويا مستندا بان
الجوهر على ما عرفه الشيخ وغيره
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع ولا يدخل فيه الواجب
لاشعار العبارة بمغايرة الوجود
اذ لا شك ان هذا لازم مساو للجوهر
لانه تعريفه فاذا سلم كونه صادقا
على الواجب يلزم صدق الجوهر
عليه بعد فالصواب ان يمنع صدقه
على الواجب بناء على التأويل الذي
نقلناه وهو الذي ذكر قدس سره
بقوله فالصواب ان يمنع صدق الموجود
لا في موضوع على الواجب
بناء على مذهب الشيخ من ان وجوده
عين ماهية اقول وايضا يمكن منع
كونه لو كان جنسا للجسم لكان جنسا
لجميع ما تحته حتى يلزم تركب الواجب
تعالى شانه ثم قال قدس سره الشريف
نعم لو بين ابطال جنسيته باشتماله على
مفهوم عدمي اعني لا في موضوع
لكان الجواب ما اشار اليه اقول
وكذا لو بين ابطال جنسيته باشتماله
على الموجود بناء على انه زائد على
جميع الموجودات وكذا بان هذا المفهوم يصدق على الجوهر بالقياس الى الموضوع والثابت للشيء بالقياس الى الامر
الخارج لا يكون ذاتيا للشيء (قال المحاكمات منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التي تحته مشاركة فيه آه) اقول
لا يخفى على من له ادنى تأمل ان الوجوه الثلثة التي نقلها صاحب المحاكمات لو تمت لدلت على ان لا يكون شيء مما جنسا

المعنى وامكنت النسب بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي
الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين
والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل ان الضمير ان عاد الى الاحد
واستقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فاما ان اراد بها الجسم
المتناهي الاجزاء او اراد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم
المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير
المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسبين وان كان المراد
الكثرة قبل حصول الجسم المتناهي الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا
الا ان حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضمار واستدراك اولى واعلم ان الشيخ
لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقضة لانه لما حصل جسم متناهي
الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية
والسالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التي هي دعواهم لكن لم يقنع
بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة بان لا شيء من الجسم بمتألف
من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعي والكلام في الاجسام
الطبيعية فالسالبة الجزئية لا يناقض الموجبة الكلية للاختلاف في الموضوع
لانا نقول لو وجد كثرة غير متناهية في الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية
في سائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعة
قوله (والاظهر ما ذكرنا) اوجه بين احدهما ان كان في قوله وكان
جسم ماض بغير قد والجزاء اذا كان ماضيا بغير قد لم يجز الفاء فيه وثانيهما
ان اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا بحث لفظي
واما المعنى فليس يختلف بحسب التوجيهين وهو انه ان كان للكثرة المتناهية
حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم
الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت
اتفاقية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية منعناها غاية ما في الباب
ان المشاهدة دالة على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه
واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة
الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية
ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء
فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة

لما نحنه (قال المحاكات لكونهما عدميين وخارجين) اما عدمية الاستغناء فلكونه عدم الحاجة واما عدمية العلية فلكونها اضافية اعتبارية وكونهما خارجين اما مبنى على هذا او على انهما ثابتان للموضوع مقيسا الى غيره فيكون دليلا اخر لنفي الجنسية والاول اظهر من العبارة (قال المحاكات لكان مبدوءاً في قابلة الابعاد جزأ للجسم) هذا الكلام منه اما بناء على ان مفهوم المشتق مشتمل على مفهوم المبدأ او على ان الفصل لابد ان يكون مأخوذا في المركبات الخارجية من الصورة واراد بالذات في قوله لان الفصل هو المأخوذ من الذات ماليس بخارج هذا والجواب عنه على ماذكره بعض المحققين موافقا لما حققه صاحب المواقف ايضا ان الفصل الحقيقي للجسم مجهول وهم عبروا عنه بلازمه الظاهر الذى هو قابل الابعاد ولهذا قال وهو شئ ما من شأنه قبول الابعاد فما هو جزء الجسم ليس هذا المفهوم بل ما عبر به عنه كما قيل في الناطق بعينه اقول وما اورده بقوله لا يقال يرجع اليه لان المراد من المبدء فيه ليس هو الصورة ولا مبدء الاشتقاق لانهما مباينان للجسم فكيف يكونان فصلا بل المراد ملزوم هذا المفهوم ومعروضه وتندفع عنه ما اجاب عنه به اولا وثانيا اما الاول فلما ذكر ان ما هو جزء حقيقة للتعريف ليس هو هذا المفهوم بل ما عبر عنه به ولا يحصل المطلوب بمجرد اثبات ان هذا المفهوم ليس فصلا واما الثانى فلان الذات التى من شأنها قبول الابعاد لا ينحصر في ذات الجسم وهيولاه بل المراد ما هو مبدء هذا المفهوم ومنشاؤه وهو الامر الذى يحصل الجسم نوعا ولا يخفى ان ما ذكره يجرى بعينه في الناطق بان يقال الذات التى من شأنها النطق اما ذات زيد او مادته آه وكذا يندفع ما اورده بقوله الثانى ان اراد آه باختيار ان ما صدق عليه هذا المفهوم هو الفصل لكنه ليس عبارة عن الجسم ولا افراده بل ما هو المحصل بطبيعة الجسم وكذا يندفع

متناه الى غير متناه والاقرب ان يقال كان في قوله كان جسم تامة وفي قوله كان نسبة حجم رابطة فالجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق الحجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلث يلزم ان يحصل جسم متناهى الاجزاء ونسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذى صفته كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم فان قيل لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات ليحصل الجسم فانه يكفي ان يقال ان كان للكثرة المتناهية من الاجزاء حجم فوق الحجم الواحد كان الحجم يزداد ازدياد الاجزاء فيكون الذى اجزاؤه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة المتناهى الى غير متناه لكنه نسبة متناه الى متناه اجاب بان النسبة هى اية احد المقدارين من الاخر واذا قلنا اى هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او غير ذلك فانما يصح اذا كان من نوع واحد وكان المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصير مثلا للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فليس كل حجم يناسب حجما ما لم يكن جسما فلذلك حصل الجسم اولا ثم نسبه وفيه نظر لان الجسم لو كان متألفا من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منهما يكون له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعا ولعل الفائدة اتمام الحجة به كما ذكر واما قوله وهذا استثناء لنقيض التالى فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد انه يفيد الاستثناء او يستلزمه اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهى الاجزاء الى غير متناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالى لكن استثناؤه انما يصح لو كان هو الواقع وليس كذلك فالصواب جعله تاليا كما سبق الاشارة اليه **قوله** (اليس اذا اوجب النظر) اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه لانه لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية

مااورده بقوله الثالث بان ليس المراد انه مفهوم شئ ما من شانه قبول الابعاد هو الفصل بل ما عبر عنه به كما مر مرارا وهذا كما يقال الجوهر الذى من شانه النطق هو الفصل وليس المراد به هذا المفهوم بل ماهو المحصل بطبيعة الانسان هذا هو التقرير اللايق بالمقام موافقا لما جرى عليه الكلام قال قدس سره فى شرح المواقف بعد تحقيق ان المراد بالقابل ما صدق عليه اى الخصوصية المجهولة على ما بيناه بقى ههنا شئ وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا انتهى اقول لو جعل مثل هذا الرسم حدا حقيقيا لرجع جميع الرسوم الى الحدود والحقيقة باد فى غناية وايضا انه لا يوصل الى كنه المحدود ولم يحصل فى الذهن صورة ذات المعرف ونفسه بل صورة عوارضه فكيف يكون حدا فتامل قال الشارح اوغير مختلفة كالسرير اقول لا يخفى ان المراد بالغير المختلف ما لا يكون فيه اجسام مختلفة الحقايق اصلا حتى يختص بالبسايط كما ان الاول يختص بالمركبات فحينئذ يكون التمثيل بالسرير مسامحة ويمكن ان يراد بالمختلف وبالغير المختلف ماهو بحسب الحس وفى بادى النظر وحينئذ يكون الغير المختلف اعم من ان يكون مختلفا حقيقة لا حسا اوغير مختلف اصلا ولا يذهب عليك ان جعل الجسم المفرد مقسما لا يصح على مذهب النظام ان نصف الجسم وربعه مثلا جسم انه موجود جزء بالفصل فيه عنده فرض مفرد ليس بمفرد ويمكن ان يقال المراد بالجسم المفرد ماهو مفرد عند الحكم وهو المقسم وحينئذ يتناول الجميع ويصلح المقسم لتناولها فتامل (قال المحاكمات وفى حصر المذاهب فى اربعة كلام) قول عبر عن احتمالات المذكورة فى الشرح بالمذاهب حتى يصح الحصر فى الاربعة بعد التفصى والافقد يتصور ستة احتمالات اخر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون التاليف من الخطوط فقط من غير تركب تلك الخطوط من الجوهر الفردة او من السطوح فقط كذلك او منهما معا فقط

وهما باطلان بالنظرين السابقين فلئن قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على مانقله الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان يكون متصلا فى نفسه فنقول المطلوب فى هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل فى نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل فى نفسه والا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل الى ما لا ينفصل لكان جسما مركبا لا مفردا هذا خلف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهية اوغير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة فى الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة فى الجسم فاجزاؤه ان لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذى لا يتجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والتقدير خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة فى الجسم غير حاصل واما ان لا يكون شئ من الانقسامات حاصلا فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون شئ من الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل فى نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل فى نفسه كما بيناه وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثبت انه لا شئ من الانقسامات الممكنة بحاصل فى الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول الى نفى الكل عن نفى كل واحد والى اثبات الجزئية من اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد فى هذا الفصل مقدمتين احديهما ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل والاولى مهملة والثانية جزئية واعتبر فى الاولى لا يجوز ان يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون واورد المطلوب جزئيا واعتبر فيه الامكان فلابد من بيان الفائدة فى واحد واحد منهما قال الامام انما ذكر فى القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذى فى قوة يجب ان لا يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء

أو منهما مع الجزء اومن الجزء مع الخط اومن الجزء مع السطح (قال المحاكمات اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهى مقادير و اعراض) اقول هذا الكلام مشعر بان تركب الجسم من السطوح والخطوط الغير المنقسم بالفعل الى الاجزاء انما يتصور اذا كانت السطوح والخطوط اعراضا بناء على ان المتصل لذاته

انما هو الكم المتصل وانت خبير بانه يجوز عند العقل تركب الجسم الطبيعى من الخطوط والسطوح الجوهرية مثلا من غير تركب الخطوط من الجواهر الفردة وكون الاتصال بالذات من خواص الكم ليس بديهيا ولهذا ذكر فى المشهور الاحتمالات الستة المذكورة وقالوا انها احتمالات لكن لم يذهب اليه احد وكيف يدعى اختصاصه بالكم مع ان من لم يقل بالجسم التعليمى من الحكماء قال باتصال الجسم لذاته فالصواب ان يقال اذ لا يقول احد بان الجسم متألف من السطوح والخطوط من غير التأليف من الاجزاء الغير المنقسمة (قال المحاكمات وهو مذهب ذيمقراطيس) اقول فان قيل هذا لا ينحصر فى مذهب ذيمقراطيس لجواز ان لا يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا بل كبارا قابلا للقسمة الانفكاكية قلت ظاهر ان الالتيام والتأليف انما يحصل بتماس الاجزاء وعند غير ذيمقراطيس تماس الاجزاء لا يتصور بدون الاتصال الحقيقى فى الاجسام البسيطة المتماثلة وهذا فى الماء والهواء ظاهر واما فى النار والارض فيمكن المنع فى مقام واقع النقض وحينئذ لا يكون بعض الانقسامات حاصلة بالفعل فتأمل (قال المحاكمات واعلم ان معنى قول جمهور الحكما) قال بعض المحققين هذا فى الانقسام الوهمى ظاهر واما الانقسام العقلى ﴿ النتيجة ﴾ فلان العقل اذا فرض للجسم نصفا ونصفه نصفا الى غير النهاية على الوجه الكلى كما يقول لهذا الجسم نصف وكذا الجميع الانصاف المترتبة الى غير النهاية فقد فرض للجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفعة بل انا نفرض ان لكل

غير متناهية ممتنع ان يكون فيجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون اما فى الاجسام المركبة فظاهر واما فى الاجسام البسيطة فلامكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل واما ان القضية الثانية جزئية فلانه لما ابطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المطلوب جزئى فظاهر الشرح ان ذلك لاهمال احدى مقدمتيه وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة فى قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئا لا يقال الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج بل بطريق آخر وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل غير متناهية وهى المقدمة المهملة واما على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهى الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهملة والجزئية لانا نقول لا نسلم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل غير متناهية واما كل جسم مشتمل على مفاصل متناهية فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية وحينئذ لا يتم التوجيه فان قلت قوله ولذلك جعل اللازم جزئيا اشارة الى جزئية القضية الثانية فان القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية بحسب الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فنقول كما ان القضية الاولى كلية فى نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية اذ لا شئ من الاجسام مؤلف من اجزاء متناهية لا يتجزى والاولى ان يقال لما كان الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الا جزئيا وان كان من الكليتين لا يقال المقدمتان سالبتان فلا انتاج لانا نقول الانتاج من الموجبتين المعدولتين اللتين فى قوتها ولهذا اشتهر

النتيجة موجبة لايقال النتيجة انماهى قولنا بعض الاجسام لايشتمل على اجزاء لايتجزى وذلك لايفيد اتصال بعض الاجسام لانا نقول اذالم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لايتجزى فامال لايشتمل على اجزاء اصلا اويشتمل على اجزاء قبل التجزية واياما كان فبعض الاجسام متصل فى نفسه ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة وهى بعض الاجسام وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا فان غرضه من هذه الفصول اثبات الهيولى فى الاجسام واذا ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى فى بعض الاجسام وحينئذ ثبت الهيولى فى جميع الاجسام على ماسيرد عليك جميع ذلك شيئا فشيئا فليس غرضه هناك الا الاتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان فى المطلوب فذكر الامام عليه سؤالا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس يتركب من اجزاء لايتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم ليس يتالف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل وحينئذ لابد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واياما كان يصدق الجزئية اما على تقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثانى فلان انقسامه اما ان ينتهى الى جزء لاينقسم بالفعل اولاينتهى فان لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء لاينقسم بالفعل فاما ان لايكون قابلا للانقسام وهو ايضا محال والا لم يكن الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال اوجب امكان وجود جسم واجاب اولا بانه يجوز ان يكون المراد الامكان العام وهو لاينافى الوجوب وثانيا بان الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لاواجب ولاممتنع فكل جسم يفرض لايجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون ويمكن ان لايكون اللهم الا المانع خارجى وشئ من هذين الجوابين لايصلح ان يكون جوابا لسؤال السايل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصححه فى الجواب بل استكشف عن حكمة اقتصاره على الامكان مع ان اللازم

للجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفعة بل اذا فرض ان لكل من اجزائه الغير المتناهية اجزاء مترتبة غير متناهية فقد فرض جميع الاجزاء الغير المتناهية ايضا دفعة وذلك ظاهر فان الفرض العقلى يتناول الامور الغير المتناهية نعم الوهم يعجز عن ذلك لكونها قوة جسمانية لايدرك الكليات وكونها لاتقدر على استحضار الصغير جدا ولعل الباعث على هذا التفسير دفع ما استرا اى وروده على مذهب الحكماء وذلك موقوف على تمهيد مقدمة وهى انه لافرق بين الجزء التحليلى والجزء التركيبى فى مقدار مايتركب منه اومايتحلل اليه فانا نعلم قطعا ان المركب من ذراع وذراع ذراعان كما ان المنحل الى ذراع وذراع ذراعان بل نعلم قطعا ان المقدار واجزائه لاينحل الا الى اجزاء او فرض وجودها كان الحاصل من اجتماعها ذلك المقدار لازيد ولانقص وانكار هذا سفسطة ظاهرة البطلان اذا تمهد هذا فنقول انهم ابطلوا مذهب النظام بانه يلزم من لاتناهى الاجزاء التركيبية لاتناهى مقدار الجسم وقد ظهر انه لافرق بين التحليلى والتركيبى فى المقدار فيلزم عليهم ايضا ماالزموه عليه فاجاب عنه بماذكره من ان معنى قولهم هذا انه لاينتهى فى الانقسام الى حد لايمكن انقسامه لانه منقسم الى امور غير متناهية ولايخفى توجه ماأوردناه عليه فانا اذا فرضناله انصافا مترتبة الى غير النهاية فقد قسمناه بالقسمة الفرضية الى اقسام غير متناهية وذلك بين لاسترة فيه اقول فيه نظر لان القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوف على ملاحظة العقل وتصوره كل واحد من الاقسام والمقسم بصور متغايرة متمايزة الا انه فى القسمة الوهمية لابد من تصوره المقسم والاقسام بصور جزئية متمايزة وفى القسمة العقلية يكفى تصورها بصور كلية وكيف يتصور من العقل التقسيم الى قسمين مثلا من غير ان يميز المقسم والاقسام عنده ويتصور بصور عقلية تفصيلية مع ان التقسيم ليس الا التحليل والتفصيل ومعنى كون القسمة العقلية

وجود جسم عديم المفاصل فالاظهر انه لماسلب الوجوب ثبت الامكان اذ الامكان فى مقابلة الوجوب **قوله** (ان امتنع الفك بسبب) هـذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضـا فان الجسم اما ان يقبـل الفك اولا فان قبل الفك فهو منفصل امابالفك والقطع واماباختلاف عرضين وامابوهم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لاينفصل بالانفكاك الا انه ينفصل باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم ينفصل باحد الوجوه القسمة الثلثة وبالوجهين لوامتنع الفك بسبب واعلم ان اختلاف العرضين ان لم يدخل فى الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات فى الثلثة المذكورة فى اول الفصل وهى امابقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلا المذاهب بالتمام وان دخل فى الوهم والفرض فهو لايوجب الانفصال الخارجى على انه لواوجب الانفصال فى الخارج حتى ان الجسم يوجد له فى الخارج جزءان متميزان بان يكون شئ منه ابيض وشئ منه اسود او بان يكون شئ منه ملاقيا لجسم آخر اوموازيا اومحاذيا وشئ منه لايكون كذلك يلزم اشتمال الجسم عـلى اجزاء غير متناهية بالفعل فى الخارج ضرورة ان كل جزء فهو يلاقى باحد طرفيه غير مايلاقيه بالطرف الاخر لايقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلاريب ان ماحل فيه السواد من ذلك الجسم غير ماحل فيه البياض فلابد من جزئين متميزين فى نفس الامر لانانقول المغايرة انماهى باعتبار اختـلاف العرضـين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ماء واحدا فى نفسـه تسخن بعضه فصـار مائين فى الخارج ثم اذا زال السخونة صـار ماء واحـدا كما كان او بان جسمـا واحدا وقع على شئ منه ضوء اولاقى جسم آخر شيئا منه انفصل قسمين يتميز كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقاة عاد جسما واحدا او بان جسما اذ تحرك فى مسافة انقسمت المسافة بحسب محاذاته كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صـارت المسـافة متصلة فى نفسها فلا يشـك فى ان اختلاف الاعراض لايوجب الا الانفصـال فى الفرض العقلى لابحسب نفس الامر وفى الخارج نص عليه الشيخ فى الشفا بقوله ومن الذى بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العروض زال ذلك التخصيص مثل جسم تبيض لاكله اوتسخن لاكله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض

يكفى فيها تصور الفصـل الاجسام على الوجه الكلى ليس معناه ان الفصـل يتصور جميع الاقسام بصـورة واحدة كليـة حتى لايتميز الاقسام فى نظره بل معناه انه يكفى فيها العقل تصور كل واحد من الاقسام بصورة كلية لكن على وجه يتمايز عن صورة الاخر ويؤيده ماقلنا ماقالوا ان القسمة الفرضية وفى كلام الشيخ والشارح ان القسمة بانواعها تحدث اثنينية فى المقسوم ولاشـك ان الاثنينية لاتتصـور فى القسمـة الفرضية الابتصـور كل واحد من القسمين بصورة على حدة وهذا هو العلم التفصيلى اذا تمهد هذا فنقول التقسيمـات الغير المتناهية من العقل تتوقف على ملاحظة الامور الغير المتناهية فى المقسم والاقسام بصـور تفصيلية متمـايزة ولا يمكن ذلك دفعة ولا فى زمان متنـاه وذلك بين لاسترة فيـه هـذا ثم قال هـذا المحقـق وعنـدى ان وجه التفصى عن ذلك امر آخر هو ان النظـام لما التزم وجود تلك الاجزاء العقلية بالفعل لزمه كون تلك الاجزاء متسـاوية فى افادة الحجم وكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء فلزمه اللاتناهى واما الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب الفرض الى اجزاء غـير متنـاهية متناقصة كالنصف ونصف النصف وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء هـو ذلك المقدار بعينه لانه اجزاء متناقصة ولايقولون بانقسـامه الى اجزاء غـير متناهية متساوية فضلا عن المتزايدة والحاصل ان لاتناهى اقسام الجسم عندهم من جهة التناقص وحاصل جميع تلك الاقسام المتناقصة هو ذلك الجسم ولوفرضنا خروج جميع تلك الاقسام الى الفعل مع استحالته لم يحصل عن جميعها الا ذلك وعند النظام ان تلك الاجزاء متساوية فى افادة المقدار فلزمه مالزمه ومن ههنـا علم ان كل مايفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ فى الصغر حدا بالغا فلا يمكن ان يفرض فى الجسم من امثاله

الأقدر متناه وبذلك يظهر اندفاع هذه الشبهة اقول لوفرض تحقق جميع التقسيمات الممكنة في الجسم بحيث
لم يبق قسمة بالقوة ولو بحسب الفرض كما اختاره هذه المحقق فحينئذ تحصل اقسام متساوية اذ كل قسم فرض حينئذ لا يقبل
قسمة والا كان بعض التقسيمات بالقوة هذا خلف واذا كان كذلك فيتحقق في الجسم اقسام غير
متناهية فرضية بالفعل وكانت متساوية
في افادتها الحجم كما اختاره النظام بعينه
فلا فرق الا بكون تلك الاجزاء اقساما
عقلية فرضية عند الحكماء لكنها
اجزاء مقدارية وعند النظام تلك
الاجزاء موجودة بالفعل وقد اعترف
هذا المحقق بعدم الفرق بين الاجزاء
الفرضية التي بالقوة والاجزاء العقلية
الموجودة اذا كانت متساوية
ويظهر لك ماذكرناه اذا نصفت
ذراعا ثم نصفت كل نصفيه ثم نصفت
جميع الانصاف التي هي ارباع للكل
وهكذا في جميع المراتب كانت الاجزاء
المنضمة بعضها الى بعض متساوية
فتدبر ثم اقول القول بان المنقسم
الى المقادير المتناقصة الغير المتناهية
مقدار جميعها متناه مما ذكره الامام
في شرح الاشارات لكن الانصاف
انه ظاهر الفساد وقد ذكر سيد
المحققين في حاشية التجريد ان الجسم
وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية
لكن يمتنع ان يخرج الاقسام الغير
المتناهية الى الفعل والا لزم ان يكون
مقداره غير متناه وقيل عليه ايضا وكيف
يتصور ان يكون للمقادير المتزائدة
الغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه
والمتناقصة لا يكون مقدار جميعها
غير متناه مع ان المتناقصة اذا اعتبرت
من الجانب الآخر يكون متزائدة
لا محالة اقول هذا غير متوجه عليه لان
الاعتبار من الجانب الاخر انما يتصور على تقدير تناهيه من هذا الجانب والمفروض انه غير متناه فيه وههنا سؤال مشهور وهو
ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم اما ان يكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول اذا انتهى القسمة الى ذلك الحد لا يمكن
القسمة بعده وعلى الثاني يلزم امكان وجود التقسيمات الغير المتناهية وهو ملزوم لامكان وجود الاقسام الغير المتناهية وهذا

زال افتراضه والذي اوقع في الاوهام ان اختلاف الاغراض يوجب
الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جعله
في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد بمجرد الوهم
والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض في الجسم
شيئا دون شيء واخرى بحسب امر كما اذا كان تميزه باختلاف الاعراض
اوماذكره في قاطيغورياس الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب
الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد
بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سببا
لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن بالفرض وربما يقول
قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي اذا كان العرضان ساريين
كما في البلقة لوجوب المغايرة بين محل السواد ومحل البياض واما الاعراض
الغير السارية كالمماسة والمحاذاة فهي لا يفيد الا الانفصال في الوهم وهذا
الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم
بان الممسوس غير غير الممسوس والمحاذي غير غير المحاذي فلو اورث هذا
الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله استهواه
ماوجده في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة
وغفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في عداد
القسمة الفرضية حيث تكلم على مذهب ذيمقراطيس فالصواب ان يقال
الانفصال اما في الخارج كما بالفك والقطع او في الوهم فاما بواسطة شيء آخر
كما باختلاف الاعراض اولا بواسطة شيء آخر كما بالتوهم والفرض
واذ قد ثبت ان الجسم لا يتألف من احاد لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام
فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية او قابلا لانقسامات غير متناهية
والاول باطل والا انتهت القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر
بطلانه بان ما على يمينه يلاقي منه غير ما يلاقي ما على يساره فتعين ان يكون
قابلا لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات
الغير المتناهية الفكية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام الوهمي
فمن البين ان حجب الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم
انما اللازم قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلثة
بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر ثم لو زعم

جار في جميع ماهو غير متناه بمعنى لا يقف كمقدورات الله تعالى وغيرها فان قلت ان اريد بجميع التقسيمات جميع تقسيمات كل منها ممكن نختار انها غير متناهية ولا يلزم امكان وجود الجملة الغير المتناهية بل امكان وجود كل واحد من آحادها وان اريد جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكنا نختار انها متناهية ولا يلزم انتهاء القسمة اذ عند الانتهاء الى حد مثلا يمكن تحقق القسمة بعده لكن لا بان يجتمع معه قلت نختار الثاني ونقول انه يلزم منه اذا انتهى القسمة الى حد لا يمكن تحقق قسمة بعدها مع التقسيمات التي تحققت بالفعل مجتمعة معها والتزامه مكابرة بل اقول في الجواب عند بعد اختيار هذا الشق انه اذا حرر هذا الكلام يرجع الى ان المجموع المتصف بامكان نفسه وبعدم امكان ما يزيد عليه هل هو متناه او غير متناه ولا يخفى ان في الفرض المذكور لا يمكن تحقق مجموع لا يمكن ما يزيد عليه وكل مجموع كان ممكنا كان متناهيا يمكن الزيادة عليه فالمجموع الذي لا يمكن فالزيادة عليه ممتنعة في فرضنا هذا وانما يكون ذلك المجموع غير متناه حتى لا يمكن الزيادة عليه نعرض كون ذلك المجموع ممكنا يقتضي امكان الزيادة عليه وكونه متناهيا وكونه بحيث لا يمكن الزيادة عليه يقتضي كونه غير متناه فهذا الكلام يرجع الى ان المجموع الذي كان متناهيا وغير متناه هل هو متناه او غير متناه ونظير ذلك ما يقال نفرض شيئا كان وجوده وعدمه مستلزما للمحال فان استلزام وجوده للمحال ينافي استلزام عدمه له وغير ذلك وبهذا التحقيق يندفع سؤال آخر مشهور وهو انه اذا اخذ جميع المفهومات بحيث لا يستلزم منه مفهوم فاذا نسبنا الى جزئه فلا شك انه يتحقق نسبة بينه وبين كله فتلك النسبة داخلة في المجموع لفرضه بحيث لا يشذ عنه مفهوم اصلا وخارجه ايضا اذ النسبة خارجة عن الطرفين وبقوة هذا الاشكال قال بعض الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجة عن الطرفين وذلك بان يقال فرض جميع المفهومات

زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن الجائز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وسيأتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف الاعراض **قوله** (قد حصل من المباحث المذكورة) مساق الحديث يستدعي تقديم مقدمتين الاولى لا ارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح وبما بينها هل هو مجرد الجسم الطبيعي او شيئان الجسم الطبيعي وكمية سارية فيه هي الجسم التعليمي استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة يجعل تارة كرة واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلا خفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا بطل ذلك الثخن ويحصل ثخن آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والاخر زايل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي يختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن اثباته بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها ففي كل جهة ينتهي يعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهتيه الى غير النهاية بل ينتهي ففي اي جهة ينتهي يبقى امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة فالجسم التعليمي نفي عند السطح وهو نفي عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الاخر بل عارض له من حيث انتهائه واذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة بغير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم بانقسام

بحيث لايشذ منه مفهوم يمكن حصوله مع نسبة الى جزئه يتضمن اعتبار النقيضين وذلك لان كونه بحيث لايشذ منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبة الى شيء او نسبته الى جزئه يتضمن امكانها فكانك قلت جميع المفهومات التي كانت نسبة الى جزئه خارجة عنه داخلة فيه هل تلك النسبة خارجة ام لا نعم يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وظهر ان نسبته الى جزئه خارجة عنه واما اذا فرضت جميع المفهومات بحيث لايخرج عنه مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولو بعد ذلك الفرض فذلك الفرض لايمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شيء فتأمل (قال المحاكمات وجوابه ان الظن يطلق على مايقابل اليقين وهو المراد) اقول لعل النكتة في اختيار لفظ الظن مع ان هذا المذهب مجزوم به عند القائل به التنبيه على شناعته وسخافته وانه مما لايليق ان يتعلق به اعتقاد وتصديق فوق الظن او يتعلق به التصديق (قال المحاكمات فلابد ان يقال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني) قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان اصحاب المذهب الثاني هاربون من القول بالجزء الذي لايتجزى وقد لزمهم ذلك من حيث لايشعرون محكي عنهم بتلك العبارة واما هؤلاء فليسوا بهاربين مما يلزمهم في مذهبهم بل يتلقونه بالقبول وربما يصرحون به اقول الفرق بين لفظ الظن والقول ربما يؤيد ايراد كلمة يكاد في الثاني دون الاول (قال المحاكمات الثاني ان تلك الاجزاء) اشارة الى جنس الاجزاء لا الى الاجزاء التي هي اجزاء الاجسام حتى يصير في قوة حمل الشيء على نفسه ويكون غير مفيد (قال المحاكمات واما الذي لايلزم فالاخيران) ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان مرادهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء لايتجزى هو ان تلك الاجزاء لايتجزى اصلا فيكون الحكم الثالث ايضا لازما لانها لايتجزى في الجملة اعم من ان يكون من جميع الوجوه

بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك وايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لايوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون مشتملا على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لاجزء له اصلا ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم المتصل في نفسه محتمل للقسمة بغير النهاية وما كنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في نفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية فكان الاوجب ان يقول مما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم واراد به الملزوم فقال مما علمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة ولم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة غير النهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة نفرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهما امران لايوجدان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدره فهي آنية وهو آن لاينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكانه اليه اشار بقوله وذلك لتطابقهما في العقل لكنهما امتدادان في العقل يجزم العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لايجتمعان معا لا في العقل اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج بمعنى

او بعضها واما قوله وزعموا فلان منشأ الفساد والمناقضة هذا ان الحكماء ما قول قوله مرادهم بقولهم ان الجسم
مركب من اجزاء لا تتجزى هو ان تلك الاجزاء لا تتجزى اصلا اي لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا يدل على
ان الحكم الثالث ايضا لتقرير مذهبهم بل الظاهر ان الحكم الاول لتقرير المذهب كالتوطئة
للحكم الثالث وان مذهبهم انما
يتقرر وانتهض فيه وسيجيء
ما يؤكد هذا المعنى ثم اقول الحكم
الرابع ايضا لازم لدعويهم لان
تركب الجسم من تلك الاجزاء يستلزم
ان يكون الوسط حاجبا عن تماس
الطرفين حتى يحصل الحجم وسيجيء
ما يشيد اركانه (قال المحاكمات فبين
كلاميه منافات) اقول في دفع المنافاة
اراد الشارح المحقق بوجوه القسمة
انواع القسمة لا اسبابها ولا منافاة
بين كون انواع القسمة ثلثة و بين
كون اسبابها اربعة وذلك لان المراد
من القسمة الوهمية ما للوهم مدخلا
فيها في الجملة واراد بها ثمة ما يكون
الوهم مستقلا فيها من غير ان يكون
اختلاف العرضين يبعث الوهم على
القسمة والقسمة التي يكون باختلاف
العرضين داخلة في القسمة الوهمية
لا الخارجية واراد الشارح بكونها
خارجية ان الامر الخارج له مدخل
في ان يقسم الوهم الجسم الى قسمين
ولو اريد بوجوه القسمة اسبابها
فيمكن ان يقال ايضا اراد بالاسباب
الاسباب الحقيقية واراد ثمة بها
ما يتناول الباعث فلا منافاة (قال
المحاكمات فتنبه بلفظ قد على ذلك)
اقول كلمة قد واردة على الاقسام
الثلثة فبمقتضى هذا الوجه يفهم
ان الجسم الذي لا يقبل الانفكاك
والتشكل قد ينقسم بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر هذا باطل وتوجيهه ان كلمة
قد يفيدان هذا الجسم قد ينقسم هذه القسمة وقد لا ينقسم والقسم الثاني اعم من ان ينقسم قسمة اخرى او لا ينقسم
اصلا بان لا يعتبر العقل والوهم القسمة فيه واما التنبيه على ان الاشياء الصلبة واللينة ينقسم بحسب الوهم ايضا فيجيء

ان الجزئين لو وجدا في الخارج لا يكونان معا بل يكون احدهما متقدما
والآخر متاخرا فبالضرورة لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان
في الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره
في العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد عند الذهن ادل دليل
واعدل شاهد على وجود ذلك الامر امرا قارا في الخارج فوجب البحث
عن احواله والتنبيه على اثباته واذ قد تبين ان الحركة والزمان امتدادان
متصلان ظهر ان انقسامهما الى الماضي والمستقبل والحال لا يصح
لان الحال حد مشترك والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها
فان الحد المشترك بين الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا نصف
خط كان الحد المشترك بين النصفين خطا ثالثا فيكون التنصيف تثليثا
و يزداد ما ازداد لا يقال لا نسلم ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل
فان من الجائز ان يتوسط مقدار بين مقدارين ولا يكون حدا مشتركا
بينهما لانا نقول الشيء اذا كان غير قار الذات لا يكون اجزاؤه مجتمعة
في الوجود بل كل ما يفرض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا
فلا جزء للحركة والزمان الا المقدم والمتاخر والماضي والمستقبل وعند
هذا ظهر فساد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة في الحال
وقد تبين ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية **قوله** (المقصود
من هذا الفصل اثبات الهيولى) قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه
فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض
فيها ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيها وراء تلك الهوية الاتصالية
شيء اخر يقبلها و يقبل الانفصال وهو بعينه فذهب القدماء
كافلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل فهو بسيط في نفسه
لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم
مركب من الصورة الاتصالية وشيء اخر قابل لها هو الهيولى فآخر
ما ينحل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون واجزاء غير اجسام
عند غيره اما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة
عند اخرين والغرض من الفصل اثبات الهيولى فالمقدار هو الكمية لغة
والكمية المتصلة اصطلاحا ونحن نقول بالاشتراك على معنيين على حشو ما
بين السطوح وعلى الامر الذي يقابله برقة القوام اي غلظ القوام

وفي

على ملاحظة الامر الخارج من اللفظ والاولى ان يقال فائدة لفظ قد دلالة على انها للتقليل على ماهو الظاهر من التنبيه على ان الجسم الصلب قد ينقطع والجسم اللين قد ينكسر ايضا واما ان القسمة الوهمية جارية فيهما فظاهر لا حاجة الى الاشارة اليه واما فائدتها في جانب الجسم الذى لا يقبل الانفكاك فعلى ما عرفت آنفا

وفي النسخة الاخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان صعب الانفصال وهو غلظ القوام والامر الذى يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ماهو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشو ما بين السطوح لا ذو حشو اذ الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر بكون الشئ حشوا بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر وهو الحال والتوسط بين السطوح واما الحال بين السطوح فهو الجسم التعليمي ولهذا حمله ايضا على غلظ القوام لا على الغلظ والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على المعنيين غير اضافي وهو كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والحد المشترك بين شيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للاخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه و اذا فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه و المتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم المتصل يفصله عن الكم المنفصل الذى هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما يطلق المتصل عليها لانها ملزومة للجسم التعليمي المتصل فسميت به تسمية للملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما يطلق عليها الاتصال لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو الاتصال حينئذ واضافي وهو امران اتحاد النهايات وكون الشئ يتحرك بحركة اخر وههنا معنى اخر لم يذكره وهو كون الشئ ذا اجزاء بالقوة ولما كان لازم المعنى الاول لازمه مساوية اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والا لكان المتصل بعده مكررا مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله عن العدد والثخين فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم

ولا يبعد ان تكون للتحقيق وفائدتها التنبيه على ان الجسم الصلب يتحقق الكسر وفي اللين يتحقق القطع كثيرا شايعا واما العكس فقليل بالنسبة اليه وفائدة التحقيق في الوهمية ظاهر اذ الافلاك لا يقبل قسمة اخرى اصلا وانت تعلم انه لا منافاة بين التقليل والتحقيق (قال المحاكمات فهو المدرك للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل) بهذا الكلام يندفع ما يلزم عليهم مما ذكره قدس سره من ان القاسم لابد ان يكون مدركا لما يقسمه مع انهم قالوا ان القاسم هو المتخيلة والمدرك هو الواهمة وذلك لان القاسم هو الواهمة ايضا لكن بآلة المتخيلة وسينقله الشارح عن الامام (قال المحاكمات وانما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح به الشارح) الظاهر ان نسبة هذا التصريح الى الشارح بناء على ما ذكره بعض من ايراد فائدة لفظ الفرض وكأنه فرق بينهما اولا وذكر الفائدة في ايراد لفظ الفرض بناء على الفرق ثم رجح النسخة التي يشعر بعدم الفرق والاظهر ان مراد الشارح المحقق ما ذكره بعض المحققين من ان حاصل الفائدة انه لو لم يورد الفرض لكان الوهم محمولا على ظاهره والقسمة الوهمية بهذا المعنى واقعة فاردفه بالفرض عطفا على سبيل التفسير بيانا للمقصود ودفعا للتوهم وغاية ما يمكن ان يقال من قبل المحاكمات ان الفرق بينهما في هذا الموضوع بناء على النسخة المرجوحة على ما اشار اليه الشارح بترجيح النسخة التي لم يذكر فيها كلمة لا بين الوهم والفرض على غيرها بان الحق انه لا فرق بينهما في هذا الكتاب (قال المحاكمات لانه قسمة الشئ يتوقف على ادراكه بالفعل) اقول يمكن ان يقال المراد بقسمة ما يفرض

ان يقسمه وحينئذ يندفع السؤال واما ماذكره بعض المحققين من ان المراد مايريد ان يقسمه فاقول به وعليه ما اورد
على قول الشارح مايقسمه او كما انه قسمة الشئ يقتضى ان يدرك اقسام كذلك اراده قسمة الشئ يقتضى ادراك
ما يراد قسمته واما التوجيه الذى ذكره صاحب المحاكمات فبعيد عن اللفظ وانما يكون ظاهرا
لو قال الشارح لانه لا يقدر على
استحضار ما يقسم الجسم اليه والحاصل
ان كلام الشارح ظاهر فى نسبة عدم
قدرة الاستحضار الى المقسم ومقتضى
التوجيه ان يكون هو منسوبا الى
الاقسام اقول ولكن نظره ادق
واصوب لان ما فرض مقسما اذا
لم يمكن ادراكه لصغره وكان الوهم
وقف قبل هذا التقسيم لانه لم يخرج
من القسمة بعد حتى يفرض كونه
منقسما او كما ان التقسيم يقتضى
ادراك المقسم يقتضى ادراك الاقسام
ايضا (قال المحاكمات اذ لا يراد فى
العرف واللغة بالاحاطة لا يتناهى) اجاب
عنه بعض المحققين بان الاحاطة
كما يكون صفة للعلم يصح جعله صفة
للقدرة ولا يبعد ان يكون مراده
باحاطة ما لا يتناهى لاحاطة بسبب
القسمة (قال المحاكمات وايضا ان
اريد بعدم قوة الوهم آه) قال بعض
المحققين الوهم لكونه غير قادر على
ادراك الكلى لا يدرك الامور الغير
المتناهية لا على الوجه الكلى ولا
على الوجه الجزئى لما مر بخلاف
العقل فانه يدرك الامور الغير المتناهية
على الوجه الكلى بصورة واحدة
فنقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك
الامور الغير المتناهية بالفعل او نقول
المراد انه لا يقدر على ادراك ادراك
وقسمة قسمة لا الى حد للبرهان الدال
على الخلا التركيب بالموت اقول فى الوجهين نظر اما فى الوجه الاول فلان ادراك العقل الامور
الغير المتناهية بصورة واحدة قد عرفت انه لا يقتضى فعلية القسمة الفرضية من العقل بل لا بد فيها من كون المقسم
والاقسام متمايزة عند العقل بصورة متعددة على ما عرفت مفصلا على ان الكلام فى ان قسمة العقل لا تقف وقسمة

التعليمى وكانه قال قد علمت ان للجسم جسما تعليميا فاقام حده مقامه
وكان سائلا يقول المتصل اعم من الثخين وقد تقرر فى صنعة التحديد
ان الاعم يجب تقديمه فاباله اخره عن الثخين اجاب بانه لما حاول تفهيم
مناظريه اعنى القائلين بالجزء وكان الثخين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف
اقدم فى التعريف فان قلت كيف قال قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا
متصلا وما علمنا ذلك فيما قبل اجاب فقال بل معلوم مما ذكر من قبل لانه
ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك فى كونه ذا كمية وثخانة
فهناك كمية متصلة ثخينة فان قلت هب ان هناك كمية متصلة ثخينة
هى الجسم التعليمى لكن لا يكفى ذلك فى علمنا ان الجسم جسما تعليميا
وانما كان كذلك لو علمنا مغايرته للجسم الطبيعى فانه ما لم يعرف مغايرته
اياه لم يمكن اثباته له والا لزم اثبات الشئ لنفسه لكنا ما علمنا ذلك فيما قبل
فلا يصح قوله قد علمت اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه
الامور اى الكمية المتصلة الثخينة اعراض فمن البين الواضح انه مغاير لها
والجلى الواضح فى معرض المعلوم فكانا كنا قد علمناه فيما سبق وعلى هذا
يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شانه الجسم التعليمى الى آخره مستدركا
زايدا لتمام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك
غير تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انهما هى الجسم كيف
يكون عرضا فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب بل الاوجه
فى هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح شئ له وكونه ذا جسم
تعليمى امر غير جوهرية يحصل به جوهريته ومن المعلوم بالبديهة
المغايرة بين الشئ ومبدأ فصله لانا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على
المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو فى قوله
"وكونه شيئا من شانه لا معنى له حينئذ" فالواجب ان يكون بالفاء ليكون
بيانا للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمى عرض والمأخوذ من العرض
لا يكون فصلا جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل
للابعاد والآن هو ذو الجسم التعليمى فلكم بين القولين وقد سمعت كلاما
فى ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد فى نفسه وعلمنا
تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه جزمنا ان هناك امرا باقيا وامرا
متبدلا هو الجسم التعليمى وكان علمنا باتصال الجسم كافيا فى علمنا

الوهم فقد تقف وهـذا انما يظهر اذا كانت التقسيمات متعاقبة لا اذا وقعت وقعـة واما فى الوجه الثانى فلان النفس وان كانت باقية بعد خراب البدن لكن القوة المفكرة التى يكون التحليل والتفصيل بها تابعة للبـدن فى الخراب والفساد فحينئذ تقف قسمة ﴿ ٤١ ﴾ الفعل ايضا (قال المحاكمات اراد ان يندرج بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان) قول ما اثبت البرهان هو ان حجب الوسـط الطرفين عن الملاقاة مستلزم الملاقاة لا بالاسر وهو ملزوم الانقسام لكن ذلك لا يكفى فى اثبات المطلوب وهو نفى تركب الجسم من الاجزاء التى لا تنقسم اصلا ما لم يثبت كونه مذهبهم وهو القول بتركب الجسم من الاجزاء الغير المنقسمة اصلا مستلزما لحجب الوسط الطرفين عن التماس وظهر ان الحكم الرابع ايضا لازم لمذهبهم على ما مر وظهر من حمل المطلوب هو انقسام الجزء ان الحكم الثالث لتتميم تقرير مذهبهم على ما اشرنا اليه فذكر (قال المحاكمات وفى دليل النقض انطباق احدهما الا ثم آه) قول ظاهر ان المراد ان الملاقاة بالاسر بين الاجزاء يستلزم عدم تألف الجسم من تلك الاجزاء بان يكون تلك الاجزاء متداخلة جميعا او جزء مقدار بالجسم ويكون له حجم ومقدار يزيد فى مقدار الجسم والاجزاء المتداخلة ليست كذلك فان قلت لم لا يجوز ان يداخل الطرف الوسط ويزيد مقدارهما على مقدار واحد منهما قلت لا يخلو اما ان يتحد مكانهما اولا فعلى الاول لا يتصور الازدياد فى المقدار والحجم ضرورة ان المقدار العظيم والصغير لا يتحدان مكانا وعلى الثانى كان ظاهر احدهما غير منطبق على ظاهر الآخر والا كان مكانهما واحدا وهو خلاف المفروض فاذا لم ينطبق ظاهر احدهما على ظاهر الاخر لزم فراغ ظاهر احدهما عن الملاقاة الاخر قطعا فينقسم احدهما لا يقال ايضا على تقدير تركيب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسـط فيها واقعا فى الترتيب وحينئذ يصح المنع بالكلية واما ما ذكره من الجواب فدفع للمنع الاول بابطال سنده المساوى ولا تعرض فيه لدفع الثانى (قال ﴿ ٦ ﴾

بان الجسم جسما تعليميا وحيث علمت ذلك فقد علمنا هذا لا يقال هذه المقدمة لا دخل لها فى هذا الاستدلال فيكون مستدركة لانا نقول كما ان المطلوب من الدليل ان فى الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك المطلوب منه ان ذلك الشئ غير صورة صورتها اعنى الجسم التعليمى وذلك يتوقف على ان للجسم جسما تعليميا **قوله** (وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك) قال الامام لفظة قد يفيد جزئية الحكم وانما اورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالافلاك وفيه نظر لان قد ليس يفيد الا بعض الاوقات لا بعض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال فى بعض الاوقات لان بعض الاجسام يعرض له الانفصال واعترض الشارح ان الافلاك ايضا يعرض لها الانفصال واقله الوهمى ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان كما يجئ بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا والفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكى ثم قال والصواب انه انما جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون شئ من الاجسام بحيث لا يطرء عليه اسباب الانفصال والا حصل جميع الانفصالات الممكنة فى الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على ان قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ فى هذا المقام ان الجسم متصل واحد فى نفسه قابل للانفصال فاذا طرء عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل يبطل ويحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدثت هوية اخرى اتصالية فلا بد لك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين الاتصاليتين اخرى وهو هو بعينه الا ان فى اثبات هذا اشكالا لجواز ان يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها تنعدم وتحدث هويتان اخريان ويتصلان وتحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون ومما يؤيد هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هى التى يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز بذاته يجب ان يكون قائما بذاته وكان فى منعه مكابرة ووجه التفصى عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين او اتصلا جسما واحدا فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة وحدث متصلان

المتكلمات وثالثها التقص بالفصول المشتركة) اقول الاولى ان لايحصل بحث النظر ثالثا للانظار الواردة على دليل النقض لان هذا انما يتوجه على جواب النظر الثاني حيث التزم فيه ان الشيء اذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات قال الشارح وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه

اللغوي آه اقول فيه نظر لان هذا مخالف لما نقل عنهم في الكتب المشهورة الكلامية من ان المكان عند المتكلمين عبارة عن البعد الموهوم حتى انهم حصروا المذاهب في المكان في السطح والبعد الموجود والبعد الموهوم ونسبوا الاول الى المشائين والثاني الى الاشراقيين والثالث الى المتكلمين قال الشارح واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد يرد عليه ما قال بعض المحققين من انه خلاف ما صرح الشيخ في الشفاء فانه صرح هناك بان الحيز اعم من المكان ووضع الترتيب كما في المحدد الاهم الا ان يقال اراد بكونهما واحدا انهما يصدقان عندهم على شيء واحد في الجملة وهو السطح بخلاف المتكلمين فانهما لا يصدقان عندهم على شيء واحد اصلا على مقتضى ما نقله قال الشارح والمراد بيان مغايرة الملاقي في الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين اقول هذا بناء على انه يقرء غير ملاقيه بالنصب وان قرء بالرفع على انه فاعل يلاقي كان المعنى فيلاقي من الطرف حال النفوذ غير ما لاقى منه حال التماس قبل النفوذ واللازم على التفسير الاول انقسام الطرف الداخل بقسمين وعلى التفسير الثاني يلزم انقسامه بثلثة اقسام ولو حمل القدر على التفسير الثاني موصوفا على ملاقيه ويحمل دون اللقاء المتوهم نازلا منزلة مصدر لقيه وكان المعنى فيلاقي الطرف حال تمام المداخلة غير ما لقيه حال التماس قبل النفوذ وغير القدر الذي لقيه حال النفوذ لفادون اللقاء المتوهم لتمام المداخلة تسليم الكلام من ان يحمل القدر بمعنى الملاقي لم لايخفى عليك انه على تقدير التفسير الثاني على ما قيده الايهام

آخر ان او انعدما بالكلية وحدث متصلان اخران او انعدما بالكلية وحدث متصل واحد عن لاشيء فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدامهم الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالضرورة فتعين ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هي والهويتان الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذي اوجب ان يكون المتميز بذاته قائما بغيره لا يقال هذا مشترك الالزام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين المتصلين فلا يخلو اما ان يكون مادة هذا عين مادة ذاك اولا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجودا في حيزين موصوفا بجسمين وانه محال بالضرورة وان كان مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان موجودتين في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملا على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا في نفسه هذا خلف واما ان لا يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل لانعدام اتصاله وهو انعدام الجسم بالكلية لانا نقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصالين واذا ثبت هذا التصور فنقول لانسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد ولا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على اجزائه بالفعل اما اذا قلنا باشتماله على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر الثابت في الحالين هو الاجزاء فلا يثبت هناك هيولا ولا صورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل وتقريره حسب ما ذكره ان الجسم المتصل في نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لاستحالة اتصاف الشيء بعدمه فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية

قوله (وعلم ان المتصل يقبل الانفصال والاتصال وهو الهيولى
بذاته غير القابل للانفصال والاتصال) اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اى ملزومة للجسم التعليمى على ما عرفته فى الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التى يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هى الباقية بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمى الذى هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال لما كان فى الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمى ليس له قوة الانفصال فيكون فى الجسم شئ آخر له قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان فى الجسم شيئا غير الصورة الجسمية لان ذلك الشئ غير مقدارها فالكلام ليس الا فى اثبات المغايرة بين الهيولى وصورة الصورة بل فى المغايرة بين الهيولى والصورة وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا لان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمى وانما قال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا لان القابل بالحقيقة لابد وان يجتمع مع المقبول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل انفصالا بل قد يعرض له انفصال واما قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول فكلام الشارحين صريح فى ان المقبول هو الاتصال وبيانهما لاثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على ان المقبول هو الانفصال فبينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال اذا طرء فالمقبول ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم لا يكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسميتان الحادثتان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهيآتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمى لوجهين اما اولا فلانه مشاق للصورة الجسمية مساو لها فى جميع اقطارها حتى كانه قالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد تتوارد على الصورة الجسمية وهى هى كما ان الصورة الجسمية تتوارد على الهيولى وهى هى بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمى لم يمكن حمل صورته عليه ويبق بلا معنى وانت خبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسره هو الصورة الجسمية عند الانفصال والمتصل

[illegible] الشارح [illegible] قوته [illegible] المداخلة [illegible] موضع [illegible] التوضيح وقال بحق المصنف الاول ان يجعل قوله والقدر الذى اتيه دليلا اخر على انقسام الوسط والمشى والقدر الذى فيه سال المماسة اقل من القدر اللاقى فى حال تمام المداخلة اقول هذا بناء على ما يجز من ان هذا انما اقيم لابطال التداخل الذى بعد المماسة لا لابطال التداخل مطلقا على ما صرح به المحقق الشريف قدس سره والا فدعوى الاقلية كان فى قوة دعوى الانقسام الجزء (قال المحاكمات واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة آه) اعترض المحقق الشريف قدس سره بان وجود الاجزاء بالفعل فى المسافة لا يوجب وجودها بالفعل فى الحركة لجواز انطباق المتصل فى ذاته على منقسم بالفعل كما يجوز بالعكس نعم انهم قائلون بما ذكره اقول فى الجواب عنه انه قد تقرر فى موضعه ان الوحدة الشخصية للمسافة فاذا كانت المسافة اشخاصها متعددة بالفعل كانت الحركة ايضا كذلك لا محالة واجاب عنه بعض المحققين ايضا بانهم انما ذهبوا الى تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى لاعتقادهم ان الشئ لا ينقسم الى ما لا يوجد فيه بالفعل وهذه المقدمة مسلمة عند المتكلمين باسرهم ولذلك لما ساعد النظام الحكماء فى انقسام الجسم الى ما لا يتناهى دفع فى اثبات الجزء ولما فهم الشهرستانى فى تلك المقدمة لم يقل تركب الجسم منها اذا تمهد ذلك فنقول يمكن حمل كلام المحاكمات على ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لزمهم على اصولهم تركب الحركة بالفعل من تلك الاجزاء واقول لا يخفى ما فى قوله ولذلك لما ساعد النظام الى قوله فى الشهرستانى من المناقشة اذ كان النظام وقع فى اثبات الجزء من حيث لا يشعر به فكذا الشهرستانى وكان الشهرستانى [illegible] الجسم [illegible] فكذا النظام [illegible] فيه (قال المحاكمات ان الحركة فى جزء لا يتجزى)

اقول لايخفى انه اذا ثبت تلك المقدمة فيكفى فى المقصود ولاحاجة الى المقدمة الاولى لانه اذا لم يكن الحركة فى الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط ولوكان لها تلك الحالات كانت قابلة للانقسام ولعل الاحتياج الى بيان المقدمة الاولى لاخذ الشارح الاتصال مع الانقسام لان كون الحالات الثلث للحركة موقوفا على اتصال الحركة لايظهر الا بالمقدمة الاولى على مايظهر عند حل الاشكال الثالث (قال المحاكمات وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمنتهى فى الحركة) قال بعض المحققين فان قيل المصادرة لايندفع بذلك لانه انما يكون القدر الملاقى حال المماسة غير القدر الملاقى حال النفوذ لو كان منقسما اذ على تقدير عدم الانقسام لايكون بين التقديرين مغايرة وهو ظاهر قلت اصحاب الجزء يثبتون الجزء حال المماسة من غير مداخلة وهو ظاهر فاذا جوزوا المداخلة بالحركة لزمهم الفرق بين القدر الملاقى فى الحال الاولى وبين القدر الملاقى فى الحال الثانية فيلزمهم الانقسام ولكنهم لايثبتون الاحوال الثلثة للحركة فى الجزء الذى لايتجزى اصلا بل هم قائلون بانه امر وهمى لايتجزى اصلا فاثباتا تجزى باثبات الاحوال الثلثة يكون مصادرة على المطلوب نعم يرد على قول الشيخ فانه اوجوز مجوز اه ان الملازمة التى يتضمنها هذه العبارة ثمة لجواز ان يكون المداخلة لابطريق النفوذ بل يكون تلك الاجزاء فى اول الملاقاة متداخلة كان الاطراف المتداخلة واجب بان كلام الشيخ ليس فى ابطال التداخل مطلقا بل فى ابطال تداخل اجزاء متناهية بالفعل لها ترتيب ووسط وطرفان ولذلك قال مداخلة الوسط واقول القسم الثانى الذى صرح بدفعه هو الملاقاة بالاسر مطلقا لا المداخلة الحادثة بعد الملاقاة لا بالاسر لان الاقسام المحتملة هى عدم الملاقاة امابالاسر اولابالاسر فلو حصل الملاقاة بالاسر بالملاقات الحادثة لم يصح الحصر فى عدم الملاقاة والملاقات لجواز ان يكون الملاقاة بالاسر غير حادثه

بذاته ماهو قبل حدوث الانفصال ولا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام ههنا امران احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذكور فاذلك القياس وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لاحاجة فى اثبات المطلوب الى ذلك لانا اذا بينا ان الجسم يعرض له الانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شئ آخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله فالجواب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثانى ان اثبات الهيولى لايمكن الابتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض له الانفصال فانما يمكن اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لايحتاج الى محل موجود واما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتى يستدعى فيستدعى لامحالة محلا وليس هو الاتصال فيثبت شئ اخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا احتياج الى التزام تقدير هذا القياس اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا لايبقى لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لايحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا بل عدم ملكة واعدام الملكات لها حظ من الوجود لايقال لانسلم ان الانفصال عدم ملكة بل لامعنى له الازوال اتصال الجسم فلايستدعى محلا موجودا لانا نقول قد تبين فيماسبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة بل هو انعدام الاتصال عن شئ من ذلك المتصل من شانه الاتصال فلابد له من امر كان موصوفا باتصال ويكون موصوفا باتصالين واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فايدتان احديهما ادخال مالا ينفصل بالفعل فى الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة فى كل جسم فيكون البرهان كليا وفيه نظر لانه لوكان المراد ذلك لكان السؤالان الواردان على هذا الفصل غير متوجهين على انه ماثبت به الهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكى وليس كل جسم له قوة

الانفكاك والتفصيل هنالك ماذكرنا ان وجوه الانفصالات ثلثة الفك واختلاف العرضين والوهم والغرض فالانفصال الانفكاكي لما كان رافعا لاتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس يرفع الاتصال في الخارج فلا يستدعي شيئا آخر في الخارج بل في الوهم اللهم الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاكي ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت الهيولى والا فلا الفائدة الثانية انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهيولى موجودة حالة عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وما ذكره الشارح من انه لا يعطي الا الفائدة الاولى فالسؤال باق كما كان واعلم ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على ثلث مقدمات احديها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى وان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان للمقدمتين الاخيرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتهما والعجب من الشارح حين انهما بالغا في توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخريان لهما بالبال وايضا قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته مغن عن قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فان الجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال ومقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذا الحال بل بالامكان اذا عرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك ولما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فاذن

واذا كانت القسم الثاني الملاقاة بالاسر مطلقا كان اثبات القسم الثالث موقوفا على ابطال القسم الاول يتم اثباته بتقي الملاقاة بالاسر الحادثة ولا يصح قول الشارح اعني ثم رجع الى ابطال القسم الثالث بابطال بنقيضيه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني لان الثاني هو الملاقاة بالاسر مطلقا والمبطل على هذا التقدير هو الاخص منه اعني تلك الملاقاة بشرط الحدوث وايضا اذا لم يقع التداخل اول الملاقات ظهر لزوم الانقسام حال كونها مماسة في اول الملاقاة ولا حاجة الى ابطال التداخل بعده انتهى اقول يمكن ان يقال الاقسام الثلثة المحتملة على تقدير كون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس بناء على ان هذا التقدير لازم لمذاهبهم لان تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لا يتصور الا بان كان طرفان ووسط يحجبهما عن الملاقاة فالقسم الثاني هو الملاقاة بالاسر على التقدير المذكور كما هو المتبادر على هذا التقدير لا يحتمل الملاقات بالاسر الغير الحادثة فيندفع الايراد الاول لكن يتوجه حينئذ ان المقصود لو كان ابطال الملاقات بالاسر الحادثة بعد التماس لم يكن المنع ما كان ثانيا لان الثاني هو الملاقات بالاسر حين حجب الوسط للطرفين عن التماس وهو زمان تماس الوسط للطرفين والمنفي هو للملاقاة بالاسر الحادثة بعد التماس ولزم أن المقصود ابطال القسم الثاني مطلقا لا على التقدير المذكور فقط فنقول ذكر الشيخ لابطال التداخل دليلين احدهما لابطال التداخل الحادث والثاني لابطال القسم الآخر الان بالشئ يمكن ابطال التداخل مطلقا واما قوله وايضا فظهر الورود على ما ذكره من التوجيه اقول والحق في الجواب عن اصل الايراد بمقدمة ذكرها هذا المحقق وهو ان الملاقات بالاسر في تلك الاجزاء لكونها متحيزة بالذات شاغلة بجزء من المكان مغايرة للجزء الذي تشغله الجزء الاخر لا يتصور الا بالحركة بخلاف الاطراف المتداخلة التي لا يخطلها

من التحيز ولا شغل لجزء من المكان لانها تداخل في اول ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها قاطعة من المسافة
والفرق لا يخفى على من له لطف قريحة ان يقال كون القدر الملاقي في حال التماس غير القدر الملاقي في حال النفوذ
لازم من حركة الجزء المماس ومداخلة ونفوذه في الاخر اللازم للملاقاة مامر هنا في الامور

المتحيزة بالذات فلامصادرة (قال المحاكمات واعلم ان اتصال الحركة لادخل له في بيان المصادرة) ان اراد انه لا يتوقف بيان مصادرة على اخذ اتصال الحركة بل يكفي فيه اخذ قبولها الانقسام فذلك لا يدل على استدراك اخذ الاتصال اذ بالاتصال ايضا يمكن اثبات المصادرة وان اراد انه لادخل لاتصال الحركة في بيان المصادرة اصلا فلا يمكن بيان المصادرة من جهته اصلا فغير مسلم اذ يمكن بيان المصادرة بان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة اى غير منقسمة بالفعل الى الاجزاء بل يكون الاجزاء فيه بالقوة وكون الحركة متصلة واحدة انما يتم اذا لم يكن مركبة من اجزاء لا يتجزى اما الاول فلما قرره عند الجواب عن الاشكال الثالث واما الثاني فلما قرر عند بيان المقدمة الاولى من ان الحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فكون الحركة غير مركبة من اجزاء لا يتجزى انما يتم اذا كانت المسافة كذلك اذ على تقدير كون المسافة مركبة لزمهم القول بان الحركة ايضا مركبة من اجزاء لا يتجزى على ما ذكره في بيان المقدمة الاولى فاتصال الحركة في قوة اتصال المسافة واتصال المسافة

موقوف على ابطال تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى (قال المحاكمات وفيه نظر من وجوه الى ﴿ ولا ﴾
قوله والصواب) اقول كلام الشارح المحقق حيث قال اى المتداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقى في المتوسط
آه صريح في ان هذا الكلام دليل آخر على امتناع التداخل فيندفع النظر الاول ولم يرد بمناقضة المداخلة للاحكام

يكون قوة قبول الانفصال اى محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته وكما يبطل الجسمية ويحدث جسميتان اخريان كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران اخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذى امكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر اخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لغيره لامحالة وهو الهيولى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو اظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهيولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد واعلم ان الاهم في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لا نسلم ان القابل للاتصال والانفصال هو الهيولى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لان لما بينا ان الجسم متصل في نفسه فلاشك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط او فيه ورآء تلك الهوية الاتصالية شئ آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا يبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل للانفصال شئ آخر وكان السائل توهم ان الجسم هو الهيولى يتوارد عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا

الثالثة ماهو شان الجدلي من انصال لمداخلة بمقدمات مسلمة للخصم بل ارادان التداخل يستلزم خلاف المفروض وحاصل كلامه انه لوتركب الجسم من اجزاء لاتتجزى كان هناك لامحالة احكام ثلثة تألف الجسم منهـا وعدم انقسام اجزائه وهذان

وكون الوسط حاجبا

ولاانفصالا ولمالم يكن في ذاته متصـلا لايكون في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة بالضرورة واماالكبرى فظاهرة فقدبان ان الجسم في نفسه متصل قابل للانفصال اي بالمجاز بمعنى انه يعرض له الانفصال واما تحرير الجواب الثاني واليه اشـار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهوان الاتصـال امر ذاتي للجسم لانه لولم يكن الجسم في ذاته متصـلا لم يكن بذاته بحيث يفرض فيـه ابعاد الثلثه فلايكون الاتصال عرضـا واردا عليـه والاتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه محـال وفي الجوابين نظر وقديجاب عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لوكان عارضا للجسم فاذا قطعنـا النظر عنه فاما ان لايكون للجسم اجزاء فهو متصل في نفسه ولم يكن اتصاله زايدا عليه واماان يكون فيه اجزاء فيكون اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال امر ذاتي للجسم مقوم له لان الجسم اولم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه متعـددا وانه باطل ولاينتقض الوجهان بالهيولى لان الهيولى ليس لها في نفسـها وجود فضلا عن الاجزاء والانقسام الذي يعرض لها انما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون للاجزاء لها انما هي من قبل الصورة الجسمية لافي نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقولكم للجسم مع قطع النظر عن الاتصال امان يشتمل عـلى الاجزاء اولايشتمل انه مشتمل على الاجزاء اولا في نفس الامر اوانه مشتمل على الاجزاء اولايشتمل ذلك بالاعتبار والفرض فان اردتم الاول فلانسلم انه اولم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك اوكان تجريد النظر عن العارض موجبا لرفعـه وليس كـذلك لجواز ان يجرد النظر عن الاتصال و يكون عارضا له في نفس الامر وان اردتم الثاني فلانسلم انه اوكان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعها وانما يكون كذلك لوكانت الاجزاء محققة في نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه الاخر انه لايلزم من عدم كون احـد المتقابلين مقوما ان يكون المقابل الاخر مقوما فان من الجايز ان لايكون بشئ من المتقابلين مقوما كالسـواد والبياض والوحـدة والكثرة وغيرها قوله وايضـا ينبغي ان يعـلم متعلم ان الصورة عـلة لوجود الهيولى فالتجـيز للهيولى وكونها ذات وضع والوحدة والتعدد وغيرهامن العوارض لايعرض الهيولى بالذات بل ذاتية

للطرفين عن التماس وهذا لازم بين للمقدم المفروض اذتألف الجسم من الاجزاء المقدارية المتباينة بالوضع والاشارة لايتصـور بدون ذلك فنقول حينئذ اوتألف الجسم من تلك الاجزاء فلايخلواماان لايتلاقى اصلا او يتلاقى بالاسر اويتلاقى لابالاسر وكل واحد من هذا الثلثة يستلزم بطلان واحـد من الثلثة المفروضة هذاخلف فهذا برهان خلف لاكلام جدلي يتهادى على ذلك ماذكره من الخبص وقول الشارح وحينئذ تناقض الحكم الثالث اي حين عدم احكام الملاقات بالاسر وبطلانه وهو القسم الثاني من الاقسام الثلثه المـذكورة سابقا الذي كان الشيخ في صددا بطلاله فابطله بوجهين حتى يلزم الملاقات لابالاسر وهـو القسم الثالث من الاقسام الثلثـة المذكورة وهو يناقض الحكم الثالث الذي هو عدم انقسام تلك الاجزاء بيان وتفسير للمقصـود من قول الشيخ بل لم يبق فراغ وهو رجـوع الى اثبات المطلـوب وهـو القسم الثالث بعد نفي القسمين الاول والثاني وقوله والحاصل اي حاصل الدليل المذكور لابطـال التداخل في الفصـل السابق وهذا لاينا في كون هذا الفصل مشتملا على الرجوع الى الدعوى بعدتمام الدليل

وعلى ماذكرنا يندفع السطر الثاني و ثالث ايضـا (قال لمحاكات فيه مساهلة لان الاقسام باعتبارامتناع الملاقاة آه) اقول يمكن ان يراد بالامتناع مايتناول الامتناع بالغير فيساوي العدم فحينئذ يرجع الى مااستحسنه حيث قال وطريق القسمة الى الثلثة باعتبار وجود الملاقاة وعدمها ولايجب حينئذ تبديل لازم القسم الاول بناء على ان اللازم على

تقدير تلاقيها عدم تألف الجسم منها لا امتناعه على ما ذكره بعض المحققين اذ الامتناع المذكور فيه ايضا كان عاما كالاول (قال المحاكات فيكون منقسمة وهذا محال) قال المحقق الشريف قدس سره وهكذا نقول في كل حال فيكون المسافة التي هي طول الجسم مثلا مركبا من الاجزاء لا تتجزى

وهكذا يفرض حركة على عرض الجسم وعمقه فيظهر به كونه في حد ذاته مركبا من اجزاء لا تتجزى اصلا فان قيل لا يلزم من ذلك كون تلك الاجزاء حاصلة بالفعل اذ ربما كانت المسافة متصلة واحدة مركبة بالقوة من الاجزاء كما هو مذهب الشهرستاني في الجسم فلا يثبت وجود الجزء بالفعل وتركب الجسم منه على زعم جمهور المتكلمين ولا يكون المعارضة معارضة للحجة النافية لمذهبهم قلنا تلك الحجة كما نفت مذهبهم نفت مذهب الشهرستاني ايضا فان الاجزاء الوهمية لا بد ان تتماس في الوهم وصفا وان يكون الوسط حاجبا للطرفين عن التلاقي في الوهم والا لم يحصل امتداد وحجم وبهذا صحت المعارضة وظهر انها لا تدل على خصوصية احد هذين المذهبين بل على القدر المشترك بينهما اقول لا يخفى ما في توجيه المعارضة من التعسف لا يقال في الجواب عن اصل السؤال يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة الزمان والموضوع وما فيه الحركة على ما تقرر في موضعه وعلى تقدير ان تكون المسافة متصلة واحدة مع ان الزمان والموضوع واحد لا بد ان يكون الحركة من اول المسافة الى آخرها شخصا واحدا متصلا بالذات هذا خلف فلا بد ان يكون المسافة مركبة من اجزاء بالفعل لا يتجزى حتى يكون الحركة في كل جزء حركة واحدة بالشخص نقول هل كثرة اجزاء الحركة بالفعل من جهة الكثرة في اجزاء الزمان بالفعل بان يكون مركبا من الآنات فالحركة الواقعة في كل شخص مغاير للحركة الواقعة في آن آخر وكون اختلاف الاعراض غير موجب لانقسام

الصورة والفرق بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية متحيزا انما هو بتبعية محله وكون الهيولى مشارا اليها متحيزة انما هو بتبعية حالها فهي انما يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل بجامع الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيا لهما لم يجتمعا مع الانفصال بل اذا طرأ عليها الانفصال انتفيا ويحدث صورتان اخريان وجسميتان كذلك والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال وهذا مناط دفع الشبهة الموردة فان قيل لا شك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة وصارت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا الى مادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا الى مادة اخرى وهلم جرا فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضيا لفنائها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليس واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم تنعدم بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لها والآن التعدد عارض وقد مرت الاشارة الى ذلك مرة بعد اخرى وعارض الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا يكون والقسمان باطلان اما الاول فلانها لو كانت متحيزة فاما ان يكون متحيزة بالاستقلال او على سبيل التبعية فان كان بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها لانها ايضا متحيزة بالاستقلال ويكون حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم يحتج الى محل كانت الجسمية حينئذ غنية عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى متحيزة تبعا لتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون والطعم وغيرهما وان كان حصولهما في الحيز تبعا لحصول الجسم وبهذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم تكن حاصلة في الحيز لا استقلالا ولا تبعا مع ان الجسمية

﴿ مخصصة ﴾

الموضوع ليس كذا فتأمل (قال الحكايات وفي الجواب ضعف لانا لا نعلم بالضرورة) اذ اول الحركة الموجودة في الزمان الحاضر ايضا انما هو الحركة هذا بمعنى التوسط وليس كلام المعارض فيه بل في الحركة المنطبقة على المسافة اللازم من تركبها من الاجزاء التي لا يتجزى تركب المسافة عنها ايضا وكون الحركة بمعنى القطع موجودا في الزمان الحاضر غير ضروري بل لا يجوز ان يدعى ايضا في انها ليست موجودة فيه لانها غير قار بالذات واقول في تحرير المقام ان يقال ان اريد بالحركة ما هو بمعنى التوسط فنختار انها موجودة غير منقسمة لكنها غير منطبقة على المسافة وان اريد ما هو بمعنى القطع فان اريد بوجوده وجودها في الخارج فيمنع وجودها فيه اولا وعلى تقدير التسليم نختار انها موجودة في الماضي مثلا دون الزمان الحاضر وقد عرفت ان دعوى الضرورة في وجودها في الزمان الحاضر غير مسموعة انما هي في الحركة التوسطية وان اريد بوجودها وجودها في الوهم فنختار انها موجودة في الوهم في الزمان الحاضر الغير المنقسم لكن لا يلزم عدم انقسامها لانها باعتبار الوجود في الوهم قار الذات يجمع الاجزاء فيه وعدم استقرارها انما هو باعتبار الوجود الخارجي الفرضي بمعنى ان تلك الاجزاء لو وجدت في الخارج لم يجتمع فيه على ما يجيء او باعتبار الحدوث في الخيال بمعنى انه لا يكون حدوث الجزء الثاني في الخيال الا بعد حدوث الجزء الاول لا معه على ما ذكره بعض المحققين وان اريد بالوجود الحدوث في الخيال وقيل لا شك ان الحركة بمعنى القطع حادثة في الخيال على سبيل التدريج فحدوثها اما في الزمان الماضي او المستقبل وهما باطلان على ما قرره مشروحا فتعين ان يكون حدوثها في الزمان الحاضر فلو انقسم لزم اجتماع اجزائها في الحدوث وقد عرفت انها محال كان الجواب ما ذكره الشارح من اختيار انها حادثة في الخيال في الزمان الماضي ولا يلزم من عدم حدوثها في الخيال في الزمان الماضي عدم حدوثها فيه مطلقا على ما مر مشروحا ولا يذهب عليك ان تقرير

مختصة بالحيز استحال ان يكون الجسمية حالة في الهيولى لانا لا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيها لا اختصاص له بالحيز والجهة والا فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة في ذات البارى تعالى وان لم يكن له اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجواب انا لا نسلم ان الهيولى لو كانت متحيزة بالاستقلال لكانت الجسمية مثلا لها فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة اصلا سلمناه لكن لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وتحيزها بشرط حلولها والمنعان وان كانا واردين على القسمين من حيث البحث الا ان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر الشارح على المنع الثاني وقال الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان التحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع **قوله** (وهم وتنبيه ولعلك تقول) تقدير الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى انما يتم فيما يقبل الانفصال الانفكاكي وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجها في بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالامور الخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذى هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس

المعارضة اذا بلغ هذا المقام صار ادق والطف وحينئذ يتعين جواب الشارح فلا يبعد ان الشارح حملها على هذا التقرير البالغ
واجاب عنها لان الجواب عنها على التقرير الاخر ظاهر جدا لاحاجة الى هذا وقد استدل بعض المحققين على ان الحركة
بمعنى القطع غير موجودة في الخارج بانه اذا قيل للشئ انه موجود في الحاضر فلا يخلو اما
ان يراد وجوده مقارن لصفة الماضي
فيكون موجودا ومعدوما معا اذ لا
معنى للمضي الا الانقضاء او يراد ان
وجوده كان مقارنا لوصف الحضور
ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم
ان يكون موجودا في آن ما فالا يكون
متصفا بالوجود في آن ما لا يكون
موجودا في الماضي بهذا المعنى
وتلخيصه ان وجوده لو كان مقارنا
لوصف المضي وهو متصف في الان
بالمضي لزم ان يكون موجودا في الان
وقس عليه مقارنة وجوده للاستقبال
وان كان مقارنا لوصف الحضور
لزم ان يكون له وجود في آن من الانات
وهو محال وبعبارة اخرى الشئ
اذا استلزم احد الوصفين ولم يجامع
وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا
والحركة تستلزم احد الامرين
من المضي والاستقبال وجودها
لا يجامع شيئا منهما فلا توجد اصلا
اما الاستلزام فظاهر اذ لا حضور لها
واما انها لا يجامع وجوده شيئا منهما
فلانه ماض الان وليس بموجود
الان ومستقبل الان وليس بموجود
الان فظهر انه لا وجود لها في
الخارج اصلا انتهى اقول فيه نظر
اما اولا فلانه لو تم هذا الدليل لدل
على ان الحركة غير حادثة في الخيال
على سبيل التدريج والا قبل لان
حدوثها مقارن لوصف المضي والا لزم
ان يكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء ولا يكون حدوثها مقارنا ﴿ فصلها ﴾
لوصف الاستقبال بمثل هذا وثانيا فباطل بان يقال الاوصاف الثلثة من المضي والاستقبال والحضور اوصاف يتصف بها
الاشياء في طرف الزمان فاكان وجوده في نفس الزمان لا يكون مقارنا لشئ منها في الوجود لا محالة فان قلت انه

المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية بعينها هي
المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يفرض شئ ومتقرر هو
جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدارا فقط بل محتاجا
الى فصول حتى يوجد فانا متقررة اما خطا وسطحا هذا ما ذكره
في الشفاء فظهر منه ان قوله يختلف بالمجارات دون الفصول بيان
لنوعية الامتدادية لا يقال لاشك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة
في الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا في الخارج او لا يكون
فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة وان وجد ما به
الاختلاف في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج ولا يكون
فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به
الاختلاف موجودا اخر فالموجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد
الجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا في محال متعددة
وانه محال بالضرورة وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج
فالجسمية لا يتحصل في الخارج الا بما به الاختلاف كالمقدار لا يتقدر
في الخارج الا بفصل فصل اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية طبيعة
نوعية لكن لا نسلم تساوي وجوب وجود افرادها في الحاجة الى المادة
وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز
ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة
بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف
مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف
مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات لانا نقول من المعلوم
بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه
الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذيتها
فلما لم يكن للهذية دخل في الحاجة الى المادة كانت الحاجة الى المادة لا يعرضها
الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة
الى بيان نوعيتها فان طبيعته اذا اقتضت شيئا من حيث هي فذلك
الشئ لابد لن يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية
او جنسية فنقول ما علمنا ليس الا ان الجسمية الخارجية ليس احتياجها
الى المادة من جهة تشخصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة

فصلها ففيرمعلوم الوجود والانتفاء وانما نعلم اذا علمنا ان الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة فى افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية فانها حينئذ تكون ذواتا مختلفة الحقايق فامكن افترا قها فى اللوازم من جهة الفصول وان لم يمكن افتراقها من جهة التشخصات هذا هو نهاية التحقيق فى هذا المقام قال الشارح نبه الشيخ على زوال الوهم بان يتذكر ان طبيعة الامتداد الجسمانى هوية اتصالية لايبقى مع ورود الانفصال عليها خارجا ووهما وان يتذكر ان كل جسم يحجب وسطه طرفيه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فلابد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه حينئذ ليست الا لكون الجسمية هوية اتصالية مع امكان عروض الانفصال لها والاجسام متساوية فى هذا المعنى وان كانت مختلفة فى ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما اولا فليس لشئ من هذين التذكيرين فى تنبيهه هذا اعين ولا اثر فهو شرح لايطابق المتن بل هو ماذكره بعينه لتتميم البرهان وكلام الشيخ شئ اخر قد عرفته واما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لايبقى مع الانفصال الوهمى انه لايبقى معه فى نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى انه لايبقى معه فى الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى فى الوهم وهو غير مطلوب والمطلوب وجود الهيولى فى الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج الى المادة لما كان لمعنى الجسمية فقط فما الحاجة الى بيان انها طبيعة نوعية فاشتمل الكلام على استدراك عظيم (واما قوله فقد بينا ان الطبيعة يكون باى الاعتبارات) فهو اشارة الى ماذكره فى المنطق من ان الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا واخرى لابشرط فان اخذت بشرط لا فهى المادة وان اخذت لابشرط يكون اما مبهمة غير محصلة وهى الجنس او محصلة وهى النوع فطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسمانيات ولاشئ من المادة بمحمولة وليست جنسا لعدم توقفها على ماينضاف اليها محصلا اياها فتعين ان يكون نوعية محصلة فان قلت لانسلم انها يحصل بنفسها ولم لايجوز ان يكون تحصلها بما ينضم اليها من الصورة النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية

يقول ان حدوث كل قطعة من الامر الممتد فى الخيال انما هو فى آن وحدوث المجموع فى الان الاخير فليس حدوث المجموع امرا تدريجيا منطبقا بل كل قطعة حدوثها فى آن وذلك كالحوادث المتعاقبة فى الوجود واذ كل منها موجود فى زمان وليس المجموع موجودا فى المجموع وكون كون المجموع موجودا فى مجموع الزمان اوحادثا فى مجموع الانات لازما من وجود كل فى زمان اوحدوث كل فى آن انما تسليم فيما اجتمع اجزاء المجموع لامطلقا قلت هذا الكلام لايخلو من وجه لكن هذا القائل قد جزم فى تعليقاته على جريان برهان التطبيق فى صورة التعاقب زعما منه انه اذا كان كل واحد موجودا فى زمان ما المجموع موجود فى مجموع الزمان وحينئذ يصح التطبيق لايقال وجود المجموع لو كان فانما هو فى مجموع الزمان وجزئه وليس موجودا فيه لان جزء الامر التدريجى يكفى كونه موجودا فى جزء ذلك الزمان (قال المحاكمات والعمدة) قال بعض المحققين فى هذا اشارة الى وجه اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق لايكفى فى نفى هذا الوهم بل لا بد فيه من نظر اخر ايظهر انه مستلزم للتركيب من الاجزاء التى لاتتجزى فان ماثبت صريحا فى الجزء فالم يثبت بالدليل ان مذهبهم مستلزم للجزء الذى هو بوامنه لم يظهر بطلانه وانما جعل هذا الوجه عمدة لان الوجه الاول لايخلو عن شوب من حيث انه يمكن فى كل الصور اوفى اكثرها ايضا استيناف وجه لامحالة فلاينضبط وايضا ذلك بظاهره تنافى ما تقرره من ان مايكفى النظر السابق فى دفعه يعبر عنه بالتنبيه اذ النظر السابق كاف فيها مع انه عبر عنها بالاشارة اقول حمل كلام صاحب المحاكمات على انه وجه اخر للاشارة مما يتبادر من كلامه ويدل عليه السوق وحمله على التحقيق يجعل الكلام اجنبيا عن المقام لكن يتوجه على هذا الوجه ان ماسبق على ما اعترف به هو ان مايكفى النظر السابق فى دفعه يعبر عنه بالتنبيه ومن المعلوم ان النظر السابق يكفى لدفع توهم تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية وهو

انما يحصل و يتقرر بصورة فلكية او عنصرية فنقول اما ان الجسمية محصلة بنفسها فقد بيناه واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمية والجسم فان الجسمية في الخارج موجود والمادة موجودة اخرى وقد حصل منهما لامحالة موجود ثالث هو الجسم والجسمية وان كانت متقررة في ذاتها ممتازة في الخارج عن جميع ما ينضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتا محصلة الا اذا كان فلكا او عنصرا فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم لما كان لسائل ان يقول الكلام قد تم عند قوله لانها طبيعة نوعية فما الفايدة في قوله يختلف بالخارجات دون الفصول مع ان الطبايع النوعية لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قيل الامتداد طبيعة واحدة نوعية فيتشابه مقتضاها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يتشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية لما لم يختلف الا بالخارجات فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا يقتضي شيئا من حيث انها غير محصلة وانها يقتضي شيئا اذا تحصلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشئ لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فلا نسلم انها لا يمكن ان يقتضي شيئا في الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشئ اذا كان ثابتا للاعم والاخص كان للاعم اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض كالتحيز اذا ثبت للجسم وللانسان فالمقتضي للتحيز هو الجسم اولا فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان يقتضي شيئا في الخارج على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه قال الامام لا نسلم ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لانا لا نعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد الثلثة لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها حقايق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمناه لكن لا نسلم انها محتاجة الى المادة في شئ من الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا ان حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها

المطلوب في الفصل ثم انه لا يكفي النظر السابق في التزام مذهب القول بالجزء الذي لا يتجزى وهذا ليس مطلوبا في الفصل فالمقصد الفصل لابطاله يكفي فيه النظر السابق فان قلت مذهب النظام يستلزم القول بالجزء بالبرهان الذي ذكره الشارح فابطال ما هو مذهبه يتوقف على هذا البرهان فلا يكفي النظر السابق فنقول الذي ابطل هو هذا اللازم وهو المقول عنه و يكفي فيه الفصل السابق كيف ولو كان كذلك لزم على الشيخ التقصير في الاستدلال (قال المحاكمات فنقول هذا الاحتمال بين البطلان) آه قال بعض المحققين فيه بحث اذ كونه بين البطلان غير ملتفت عندهم ممنوع بل لم يتعرض له لان دليل نفي التركيب من الجزء الذي لا يتجزى ينفيه اذ لا بد اذ لك الاجزاء الوهمية من ترتيب وضعي في الوهم وان يكون الوسط حاجبا للطرفين عن التلاقي في الوهم واما انه لم يعد من مذهب المسئلة فلانه انما صار مذهبا بعد الشيخ اذ لم ينقل ذلك من احد من القدماء ايضا لما كان الدال على نفي التركيب من الجزء يدل على بطلان هذا الاحتمال لم يحتج الى افراده بالذكر فالاولى في الجواب ان يقال نفي الجزء يستلزم اللاتناهي في الانقسام اذ على تقدير التناهي يلزم المفاسد التي يلزم الجزء كما شرح آنفا (قال المحاكمات حتى وجد الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه) قال بعض المحققين لمانع ان يمنع وجوب اشتمال الكثرة على الواحد المذكور الى ان يقوم عليه الدليل بل القدر الضروري هو اشتماله على الواحد الاضافي قال الكثرة من افراد الحيوان لا بد من اشتماله على الحيوان الواحد ثم لما كان الحيوان الواحد كثيرا في نفسه لتألفه من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد ثم لما كان العضو مؤلفا من الاعضاء البسيطة فلا بد في كل عضو منه اشتماله على الواحد اعني العضو البسيطة ثم لما كان العضو البسيط كثرة مجتمعة من الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا

في المادة بل صحة فجاز ان لا يحل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة
في بعض ثم انه منقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها يقتضي
التجرد عن الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول
فلانا وان فرضنا ان طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها
هوية اتصالية يمكن ان يرد عليها الانفصال وقد تبين ان هذا القدر
يكفي في بيان احتياجها الى المادة فلا يضرنا مالم نعلم وبهذا خرج
الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام
فيها ولما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضائها
شيئا في بعض الصور دون بعض بخلاف النوعية اورد شكالا شكوكا
بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع ممتازة عن الفصول ماهية
ووجودا فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في اللوازم وهذا
يتعلق بسوء اعتبار الكليات فان الجنس والنوع والفصل متحدة في الجعل
والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متماثلة مختلفة في اللوازم **قوله** (وهم
وتنبيه اولعلك) نقول النظام الطبيعي ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم
فيقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك
ولا نسلم ان جسما من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام
الوهمي وانما القابل للانفكاك فهو الجسم المركب ولئن سلمنا ان شيئا
من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع
الاجسام فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك
لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان
اشكل منه والاسهل في نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب
ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان مبادي الاجسام اجسام صغار لا يقبل
الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي يتحرك الى الاجتماع فيحصل
الاجسام والى الافتراق فينعدم ومال ابو البركات الى مثل هذا القول
في الارض بناء على ان التراب المسحوق غاية السحق اذا نثر فيظهر اجزاء
صغار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان
القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنينية ما في الجزء المقسوم
وهو منفك عن الجزء الاخر ولو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزء في
المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فيمتنع انفكاك الجزء المقسوم

يجوز ان يكون في جميع المراتب فلا ينتهي الى الواحد في نفسه اقول فيه نظر لان ماذكره انما يتوجه لو كان المراد
بالواحد في نفسه مالا يقبل القسمة بوجه ولا ينحل الى الاجزاء اصلا وليس كذلك بل مراده من الواحد في نفسه مالا
يشتمل بالفعل على الكثرة وكون الكثرة لابد ان يشتمل على الواحد بهذا المعنى امر ضروري
لا انا نقول لاشك انه يشتمل على جزء
فان لم يشتمل ذلك الجزء على جزء آخر
بالفعل ثبت المطلوب والا انتقل الكلام
الى جزء جزئه وهكذا فيلزم التسلسل
المحال ونضمه الى الكبرى حتى ينتج
ماهو المطلوب وهذا التوجيه ظاهر
الانطباق على كلام الشارح لانه
لم يتعرض لدليل كون الكثير مشتملا
على الواحد فلعل دليله هو لزوم
التسلسل المحال واما على توجيه
صاحب المحاكمات حيث بينه بانه لامعنى
للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد
منها يكون في نفسه شيئا واحدا فغير
ملايم اذ الظاهر ان مراده ان حقيقة
الكثرة لما كانت هي المؤلف
من الواحد اقتضى تحقق الكثرة
تحقق الواحد في نفسه ويمكن توجيهه
بالعناية بان يقال معناه انه لا يعقل
ولا يتصور الكثرة الا بان يكون مجموع
الاشياء التي كل واحد واحد في نفسه
حتى لا يلزم التسلسل لكن سيجيء في
كلام الشيخ في النمط الثالث مايدل على
مايشعر به عبارة المحاكمات ويمكن
ان يقال كل كثرة انما يتألف
من وحدات مخصوصة مثلا الكثرة
الشخصية انما تألف من وحدات
شخصية وكثرة الافراد انما يتألف
من وحدات الافراد وهكذا فكثرة
الاجزاء انما يتألف من وحدات
الاجزاء وفيما نحن فيه ليس لبعض
الاجزاء خصوصية يصير بها واحدا وبعض آخر كذلك حتى يقال انها مشتملة على جزء واحد في الجملة بل كل
واحد واحد جزء اولى للكثرة المتألفة كما يظهر بالتأمل وحينئذ يندفع ما اوردناه فتأمل جدا ثم اقول يمكن اثبات الجزء
على النظام بطريق آخر وهو انا اذا وضعنا رأس مخروط مثلا على سطح فلا بد ان يماس من السطح شيئا غير منقسم

أصلا فان كان جواهر ثبت المطلوب وان كان عرضا فان كان قائما بجوهر كذلك فهو المطلوب وان كان جوهرا منقسما الى اجزاء بالقوة فهو خلاف ماذهب اليه النظام وان كان منقسما بالفعل فنقول من المعلوم بالضرورة ان الاجزاء التي لم يكن لها تماس وتلاق للعرض المذكور لم يكن لها مدخل في حلول ذلك العرض بخلاف

ما اذا كان الجسم متصلا واحدا فان العرض الغير المنقسم قائم بالمجموع هو الموجود الواحد حينئذ (قال المحاكمات ولا حاجة الى التزام الطفرة) قال شارح المقاصد الامور التي يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه شيئا متناهي العدد معلوم بالضرورة والقول به خروج عن طريق الحق وقد حرر بعض المحققين بان اجزاء الزمان متعاقبة في الحدوث ونعلم قطعا انه اذا حدث من مبدا معين آن ثم آن فهكذا الى حيث يفرض لم يبلغ تلك الاجزاء مبلغ اللاتناهي وذلك ضروري وانكاره مكابرة فاحشة فلعل النظام هرب من تلك المكابرة الى التزام الطفرة اقول لا يخفى على المنصف ان التزام الطفرة افحش من هذا وان كان هذا فاحشا ايضا على ما نقلنا . (قال المحاكمات واما القياس الذي وضعه الشارح) ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن أن يجاب بان مثل هذا القياس مما يكون الحد الاوسط لا يتكرر فيه بتمامه بل ببعضه مثل قولنا زيد ابن عمرو وعمرو كاتب بالقياس الى قولنا زيد ابن كاتب فانه قياس مضمر معتبر صحيح الانتاج ولا يحتاج فيه الى ملاحظة مقدمة اجنبية كقياس المساوات كما ان ما يكون الوسط بتمامه مكررا بديهي الانتاج فكذا مثل هذا يظهر بالرجوع الى الوجدان ان هذا تلخيص ما افاده بعض المحققين موافقا لما ذكره العلامة الشيرازي فاحفظ ذلك التحقيق فانه بذلك حقيق وقس عليه نظائره ولا تعب ﴿ في الجسمية ﴾ نفسك بارتكاب التكلف بارجاعه على ما هو المشهور كما فعله صاحب المحاكمات قدس سره قال وايضا لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل رد عليه بعضهم بان النظام انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول لقبول الجسم

عن الجزء الاخر لان الاجزاء باسرها متشاركة في الطبيعة وان كان لغيرهما امكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الاجزاء في الطبيعة وحينئذ يكون كلاما الزاميا خارجا عن الحكمة فان قلت لا اقل من ان يكون في العالم جزآن من مبادي الاجسام باسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لو صح هذا فهو كلام غير ماذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم ينفك عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما امتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية في الفلك اوزائل كما في الجسم الصغير الصلب فانه مادام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر اوالصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر بالمطلوب فقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح على انه جعل الاجزاء متشاركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد وليت شعري اذا بني الكلام على تشابه طبايع الاجزاء وكيف جعل قوله هذا جوابا للسؤال بالفلك والعنصر فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك عن بعض فيكون اقسامها غير متخالفة لها في امكان الانفكاك لانها متشاركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك ينفك عن العنصر فيمكن انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد واما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه توجه السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم فرض من شانه ان يتميز له عند الوهم جزآن حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى جسميته امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب قال الامام لا نسلم ان الاجسام متساوية

فى الجسمية على مامر واثن سلمناه فغاية مافى الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها مايصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية لجواز ان يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك وان شارك الآخر فى الماهية وكيف لايجوز ذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسمية التى كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلتا زلتا الجسميتان وحدثت جسمية اخرى فقد صح الاتصال على نصفى الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين وامتنع على نصفى الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لايجوز ذلك ههنا ايضا والجواب ظاهر والنظر فى القسمة ان الماهية لايتناول الجزئى الحقيقى اذ الماهية مشتقة عن ماهى وهى التى يقال فى جواب ماهو والمقول فى جواب ماهو لايكون الاكليا نعم لوعنى بالماهية الامر اوالشئ كان القسمة صحيحة الاانه خلاف المتبادر والتخلخل والتكاثف يطلقان فى المشهور على انتفاش الاجزاء واندماجها وفى الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شئ فيه و يصغر من غير نقص شئ منه فاراد بيان امكان الحقيقتين وذلك انه ثبت ان الجسم هيولى والهيولى لامقدار لها فى نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية لجاز ان يكون الهيولى فى وقت متقدرة بمقدار اصغر وفى آخر بمقدار اكبر اولايرى انه اذا امص الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذى بقى فيها وزاد فى مقداره لامتناع الخلاء **قوله** (هذه مسئلة تناهى الابعاد) وهى احدى المقاصد ههنا مباحث خمسة الاول ان تناهى الابعاد من مقاصد العلم الطبيعى وذلك لما تبين من ان العلم الطبيعى باحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعى من جهة المادة ونهاية الابعاد عارض يعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنها من علم الطبيعى والثانى ان اثبات محدد الجهات موقوف على تناهى الابعاد لانها لوكانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلايكون المحدود موجودا الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعى وكان الظاهر انه من مسائل مابعد الطبيعة لانه باحث عن الوجود الا انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها محدد وتحديد الجهات

لضرورة القول اقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية الى اجزاء متمايزة فى الوضع والاشارة والاجزاء المتداخلة ليست كذلك يمكن توجيه كلامه بالعناية بان يقال اراد بالاجزاء بالفعل لا اجزاء المقدارية المتناهية بالوضع والاشارة قال الشارح فحينئذ ينبغى ان يحمل الكثرة على الاضافية قال بعض المحققين فى عدم صدق الكثرة الاضافية على الاثنين تأمل فانه كثير بالنسبة الى الواحد كيف والواحد نصف كثير الاثنين فالاثنان ضعفه والضعف بالنسبة الى نصفه نعم لايكون اكثر من الواحد اذالواحد ليس كثيرا واقول الكثرة والقلة الاضافية قد صرحوا بانهما من خواص الكم المنفصل فلم يتحقق فى الواحد وما استدل به بان الواحد نصف الاثنين فالاثنان ضعفه والضعف كثير بالنسبة الى نصفه فدلالته على ماهو مطلوبه من اثبات الكثرة الاضافية فى الاثنين غير مسلم اذلايلزم من كل مانصف شئ ان يكون قليلا اضافيا بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا فتأمل (قال المحاكمات واعلم ان المقدمة القائلة بان كل كثرة متناهية لا يوجد فيها الواحد والمتناهى مستدركة فى الاستدلال) اقول يمكن ان يقال هذه المقدمة لدفع توهم ان الكثرة المتناهية لايوجد فيها الواحد

والمتناهى اوخص بالكثرة الغير المتناهية وايضا فائدته اثبات الجسم المتناهى الاجزاء فى ضمن الجسم الغير المتناهى الاجزاء و بالاستقلال ايضا لوسلم ان الاجزاء الغير المتناهية يوجد بالاستقلال ولايتوقف المطلوب على وجود هذا الجسم فى ضمن الغير المتناهى الاجزاء على ان اشتمال متناهى الاجزاء على الواحد مما لابد من ملاحظته عند قوله

ليس له حجم ازيد من حجم الواحد اذ معلوم ان المراد من الواحد هو الواحد الذى يشتمل عليه المتناهى فتأمل قال بعض المحققين ذكر المتناهى لالبيان كلية الكبرى كانه قال الكثرة من حيث انها كثرة يقتضى اشتمالها على الواحد والمتناهى ولامدخل فى ذلك لكون الكثرة متناهية اوغيرمتناهية اشارة الى دفع

وهم ربما يعرض لبعض الاذهان من ان الكثرة الغير المتناهية لايجب اشتمالها على الواحد اقول لوخص الكثرة بالغير المتناهى بقيت الكبرى على كليتها وغرض المعترض ليس الا ان لاحاجة الى هذا التعميم بل يكفى التخصيص بغير المتناهى واما ماذكره من انه اشارة الى دفع توهم التخصيص بغير المتناهى فبعيد عن الصواب اومقصود المعترض انه لم يخص الحكم بغير المتناهى لانه لم لم يختص بالمتناهى وحين تخصيص الحكم بغير المتناهى لامجال لذلك الوهم وهو ظاهر والظاهر ان لفظ الغير فى غير المتناهى زيادة وقعت من الناسخ فيرجع الى ماذكرنا (قال الحاكمات وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولهم) آه اقول تقرير الكلام ان تلك الكثرة الغير المتناهية التى يتألف منها الجسم امان يشتمل على كثرة متناهية كان حجمها ازيد من حجم الواحد اولايشتمل على كثرة كذلك اصلا والثانى يستلزم ان لايكون التأليف مفيدا لازدياد الحجم اصلا والاول يوجب المطلوب على ماسبق تقرره وايضا نقول النظام اختاركون الجسم مشتملا على اجزاء غيرمتناهية بالفعل بناء على اعترافه بان الجسم يقبل انقسامات غيرمتناهية فظهر ان هذا القسمة قسمة الاجزاء مقدارية متباينة فى الوضع فلا بد له من القول بوجود اجزاء غيرمتناهية غيرمتداخلة وعند هذا ظهر ان برهان التطبيق يجرى في نفيه اذ يلزم زيادة غيرالمتناهى المسبق النظام على الاخرى واثبات كون المقدار الحاصل من الاجزاء الغير المتناهية غيرمتناه بحسب المقدار مبنى على هذا فتأمل واما الجواب الذى ذكره فنظور فيه اذ الدليل الاول الذى ذكر الشيخ

﴿ اراد ﴾

وتحددها لايتصور ان الافى الجسم وفى المادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبنى على هذه المسئلة وعن قريب مايتبين مما يقول له الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم مابعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لامن خواص الاجسام قال الامام كان الشيخ يتكلم فى اثبات الهيولى وسيتكلم بعدفى احكام الهيولى والصورة فكيف أدرج هذه المسئلة فى البين وهى غريبة عن احكام الهيولى واجاب بانه لما تبين تركب الجسم من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين ان الصورة لاينفك عن المادة ثم ان المادة لاتنفك عن الصورة وكان البرهان الذى يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة وهو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فاذن الجسمية لاتنفك عن الشكل والشكل لايحصل الامع المادة فالجسم لاينفك عن المادة فلاجرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهى الابعاد ونحن نقول لما بين ان كل جسم مشتمل على الهيولى فقد تبين ان الصورة الجسمية لاينفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى وقد ذكر الشيخ فى الشفاء فى خاتمة برهان الهيولى بهذه العبارة فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هى صورة جسمية محتاجة الى المادة وفى هذا الكتاب جوابا عن السؤال الاول ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهى محتاجة فى بعض الصور الى المادة فيكون محتاجة فى جميع الصور الى المادة وجوابا عن السؤال الثانى ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمى وكل قابل للانفصال الوهمى قابل للانفصال الانفكاكى فهو مشتمل على المادة فهذا كله صريح فى بيان ان الصورة لاتنفك عن الهيولى فكيف اراد ان يبين بعد ذلك وقل لى اذا كان المراد ذلك فاى حاجة الى بيان لزوم الشكل اولم يكف فى ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصرا فى حد معين وانحصاره فى حد معين لايكون الالانقطاعه وانفعال والانفعال انمايكون من قبل المادة والعجب العجيب ان المقدمات التى رتبها ليست يستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى فى بيان ان الجسمية لاينفك عن المادة فلاحاجة الى تلك المقدمات والابطل الكلام بالكلية والوجه المعتبر بمعيار النظر الصحيح ان يقول لما اثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولاشك انها مشتركة فى عوارض

اراد ان يبين ان بعضها انما يعرضها بمشاركة من المادة كالتناهي والتشكل والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز ولكن مالم يتضح ان التناهي والتشكل والمقدار يعرض الاجسام لم يتبين ان عروضه للمشاركة فلهذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليزداد التصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل تال لتلك الفصول ثم فرع امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيرد عليك شيئا فشيئا

قوله (وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد مبنية) على اربع مقدمات الاول الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان ان قال قوم ان امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليهما غير متناهيين لكنهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال واعترض الشيخ عليه في الشفاء بانا لا نسلم انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه فغاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هنالك بعد زايد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزايد على المتناهي بقدر متناه لابد ان يكون متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه ولا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد بيان ان لابد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين وليصل بينهما بخط يكون وترا لزاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخطين في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير النهاية وليفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية بافصل متساوية فيكون ذلك البعد زايدا على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واقول المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو

لابطال التداخل انما يدل على بطلان التداخل الحادث بعد الملاقاة على ماذكره المحقق الشريف قدس سره واشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال اوجواب سؤال مقدر عسى ان يورد ويقال لا نسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان او احوال وانما يكون كذلك اولم يكون الاجزاء مخروقة على التداخلة انتهى وعلم منه ان الدليل المذكور لا يدل الا على امتناع التداخل الحادث واما الدليل الثاني فانما يدل على بطلان التداخل فيما يتحقق فيه الوسط والطرف وازدياد الحجم فاذا فرضنا اجزاء ثلثة متداخلة ملتئمة لم يكن من اجزاء الجسم اولم يكن من اجزائه المقدارية فعدم تحقق الوسط والطرف حينئذ وعدم ازدياد الحجم ليس بمحذور فافتأمل ويمكن توجيه كلامه بما حققناه فيرجع الى ماذكرناه فتدبر وقال الشارح وفي التحقيق لا يفيد ها ايضا اقول يمكن ان يعارض ويقال الاجزاء المتألفة حين التداخل لا يخلو اما ان ينعدم ويحدث جزء واحد فيلزم عدم تحقق التأليف والتداخل لان التأليف فرع وجود المتألف منه والتداخل فرع وجود المتداخلين اولا ينعدم فان اتحد الجزءان حقيقية بان يكون هناك جزء واحد كان هذا وذاك لزم اتحاد الاثنين المستحيل على ما سيجيء وهل هذا الا مثل ان يكون هناك شخص واحد كان زيد او عمرا معا وان كان الجزءان موجودين ولم يتحدا كانا اثنين (قال المحاكمات ان قطرا من الدائرة اذا قاطع قطرا آخر يحدث نقطة التقاطع يشعر بانه حين تقاطع القطرين يتحقق نقطة واحدة وحين تقاطع القطر الاخر بهما حدثت نقطتان اخريان وليس بشيء اذ حين تقاطع القطرين حدث اربع نقطة الانقسام كل من الخطين بقسمين حينئذ ويدل عليه كلام الشارح حيث قال النقطة التي اطراف انصاف الدوائر يجتمع منه المركز قال الشارح فالمثلث حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز هذا التجويز بالنظر الى جهة ارتفاع التعدد لانه

يرتفع التعدد بحسب الوضع ولا يرتفع التعدد بحسب القول وفي نفس الامر وكون ما يرفع التعدد بحسب الوضع محذورا على
ما يستفاد من عبارة الشيخ بناء على ان تركب الجسم انما هو من الاجزاء المتعددة بحسب الوضع اقول لا يخفى انه لو حمل كلام
الامام على انه اراد التمايز العددي الذي نفاه التمايز العددي بحسب

الوضع بان يكون تلك الاعداد
متمايزة وضعا لتم كلامه ولم يرد عليه شئ
لا ما اوردنا ولا ما اورده الشارح
من المنع فتأمل قال الشارح الاحاد
التي يعود اليها الضمير في قوله منها
اقول لا يخفى على الناظر ان ضمير
فيهما في قوله وان كان لكثرة متناهية
منها يعود الى ما يعود ضمير منها في قوله
فاذا كان كل متناه يؤخذ منها وذلك
الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال
ضمير على ما صرح به حيث قال تقريره
وكل عدد متناه يؤخذ منها وذلك
الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال
ضمير منها في الاول عائد الى الاحاد
المدلول عليها بقوله فان الواحد
والمتناهي موجودان فيهما ويحتمل
قول الشارح تقريره كل عدد متناه
من الكثرة على انه بيان حاصل المعنى
(قال المحاكمات او حصول
الامتدادات الثلث لا يتوقف على
انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام
اربعة اشياء) اه اقول هذا انما هو قول
جمهور المتكلمين واما النظام القائل
بان كل جسم لا بد ان يكون اجزائه
غير متناهية فكيف يقول بهذا
التحقيق وان اريد انه يلزم عليه ان
ذلك المؤلف جسم ففيه نما يلزم
عليه ذلك لو اكتفى في تحقق الجسم
بتحقق الامتدادات الثلث مطلقا
سواء كانت متقاطعة على زوايا قوايم
ام لا كما ذهب بعض المتكلمين واما
لو اشترط كون تلك الابعاد ولا بد ان يكون متقاطعة على زوايا قوايم فلا تتم على هذا المذهب وهو ﴿ شما ﴾
الاكتفاء بتحقق الابعاد في الجملة يكفي في تحقق الجسم اجزاء ثلثة ولا يحتاج الى اربعة على ما صرح به ففيما ذكره ارتكاب
استدراك ايضا هذا واقول الحق ان يحمل كلام الشارح على انه لا يحتاج في تحصيل الجسم الى تحصيل الكثرات

لا يزيد على بعد آخر الا بقدر واحد متناه وايضا اما ان يثبت بعد مشتمل
على تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير
متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة لانها زيادات مقدارية
كلما يزداد يزيد المقدار فلما يزدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير
متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يتبين الخلف سواء تساوت الزيادات
او تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ
بحيث لا يرد عليه شبهة ويقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين
الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وترا لزاوية التقاطع ثم فرضنا
بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا اخر متزايدة بذلك القدر فكلما امتدا
الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد
يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد من حيث هو لى زيادة البعد على
البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد
الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض الزيادات متساوية
لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد
يزيد من حيث هو بعد ولما كان تزايد عدد الابعاد بقدر واحد يكون
زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة
البعد البعد كنسبة عدد الابعاد لى عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي الى
المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد
على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية
اما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة حينئذ
ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى او امتدا الخطان
الى غير النهاية تزيد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين
حاصرين انحصارا ظاهرا ثم سال نفسه ان المحال انما يلزم من فرض
اللاتناهي الابعاد مع فرض الساقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة
اللاتناهي في الجايز استحالة الساقين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا
كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان الساقين المذكورين
ظاهر فانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس بستة اقسام متساوية ويخرج
الخطوط الى غير النهاية فينقسم سعة العالم بستة اقسام فكل خطين منها

هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتيهما اثنتان قائمة واذا فرضنا بعدا بينهما
فى اى موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوى الساقين
فيكون كل من الزاويتين ثلثى قائمة فيكون مثلثا متساوى الاضلاع فقد
ظهر ان كل انفراج بين الخطين اماهو بقدر امتدادهما فاما ان يكون
متناهيا فمجموع الستة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصار مالايتناهى
بين حاصرين واقول لاحاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة
تفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية
فلوكان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم
سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التى سلكها الشيخ
ادق واشمل لانه يكفى فيها ان تزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد
ولايحتاج الى انها يتزايد مثل زيادة الامتداد اذا عرفت هذا فلنرجع الى
شرح الشرح اما **قوله** (والثانى انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة
بقدر واحد) فاعلم ان التزايد اما على سبيل التساوى وعلى سبيل التناقص
اوعلى سبيل التزايد والتزايد على سبيل التناقص لايفيده لانا نريد ان نقول
الامتداد ان لوكانا غير متناهيين كانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية
فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهى موجودة فى بعد واحد
وذلك البعد الذى يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد
الغير المتناهى محصورا بين حاصرين ولوكانت الزيادات الغير المتناهية
متناقصة لم يجب ان يكون البعد مشتملا عليها غير متناه لانا ان افرضنا خطا
بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف الباقى ونزيد
على البعد الاول حتى يكونا بعدا ثانيا ثم نصف نصف النصف ونزيد
على البعد الثانى فيكون بعدا ثالثا وهكذا يمكن التنصيف الى غير النهاية
لان الخط قابل للانقسام الى غير النهاية ومع ذلك لايكون البعد المشتمل
على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان
التزايد على سبيل التساوى فهو مفيد للمطلوب وانما اقتصر عليه لان
المثل موجود فى التزايد فاذا علم ان المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان
حصوله من الزايد بطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوما من المثل
بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير
النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولوفرض خروج

اولا باعتبار التأليف من اجزاء ثلثة ثم اعتبار التأليف من ثلاث الكثرات بل يكتفى تأليف واحد بين تلك الاجزاء
فى الجهات الثلث والحاصل ان فيما ذكره الامام من التوجيه يلزم زيادة اعتبار لتحصل الجسم لاحاجة اليها قال
الشارح وكان للشارح الفاضل الاولى تقدم هذا التوجيه وبيان فساده ثم الاضراب عنه الى
ماذكره اولا التوجيه كلامه لان الثانى
اكثر فسادا واعلى مايشعر به كلام
المحاكمات قال الشارح بل قصد
بيان ان شيئا من الاجسام المتناهية
المقادير لايتألف مما لايتناهى اصلا
اقول فى هذا القصد فوايد اولها
ان السلب الكلى اشد عنادا للايجاب
الكلى الذى هو دعوى الخصم
وثانيها انه يلزم منه ماهو مذهب
الحكماء من ان كل جسم مفرد متصل
واحد قابل للقسمة الى غير النهاية
مع دليل نفى التركيب من الاجزاء
المتناهية كما هو مذهب الجمهور وفيه
تأمل اذ بهذا الدليل وحده يمكن
اثبات ماهو مذهب الحكيم بلا احتياج
الى ما استدل به على النظام لايقال
انه وان كان جاريا فى نفى التركيب
من الاجزاء الغير المتناهية لكن الشيخ
لم يجره فيه لانا نقول هذا الدليل
على ماسيذكره الشارح انما اقام
الشيخ على نفى دعوى الجمهور وهو
كون كل جسم مركبا من اجزاء
لاتتجزى متناهية فهو انما اجراه
فى رفع الايجاب الكلى فبالنظر الى
الاجزاء لايثبت ماهو مذهب الحكماء
مع الضميمة ايضا نعم يمكن اجرائه
فى السلب الكلى وثالثها ماسيظهر
عند ترتيب المقدمات وتحصيل الجسم
المتصل قال الشارح لكنها كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه
اقول فى تقريره ابهام ان قول الشيخ فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه غير متناسب
لسوق الكلام لانه لما ذكر انه يلزم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة المتناهى الى المتناهى فاذا استثنى نقيض التالى ينبغى
ان يقال لكن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم فنسبة الجسم الى الجسم فنسبة متناه الى غير متناه لانها

كنسبة الاجزاء بناء على ان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف لان نسبة الاحاد الى الاحاد نسبة متناه الى غير متناه وتوجيه
كلام الشيخ يحتاج الى عناية يظهر بالتأمل فتأمل (قال المحاكمات بوجهين احدهما ان كان في قوله كان جسم) آه اقول الاظهر
ان يقال مقصوده ان يحصل جسم ينبغي ان يجعل مقدما على اعتبار

النسبة وفي توجيه الشارح
يصير الكلام فهكذا دون توجيه الامام
(قال المحاكمات فلا يحتاج الى
ما تحصل الجسم ولا الى ما يتوقف
عليه تحصل الجسم) من كون حجم
الاثنين ازيد من حجم الواحد اذ الكل
واحد حجم غير منقسم كما هو مذهبهم
وما ذكره من الاتحاد بالنوع لصحة
النسبة منقوض بالنسبة بين الاعداد
الا ان يختص بالنسبة بين المقادير
وحينئذ يتوجه حديث الاعداد
سند المقصود واما ان المنسوب لابد ان
يكون بحيث اذا ضم اليه امثاله يصير
مملا للمنسوب اليه فالمراد الانضمام
اليه بنفسه او الى الاخر المادية حتى
يصح النسب بين الاعداد على تقدير
اشتمالها على الجزء الصوري وحينئذ
لا يكون مركبة من اعداد دونها
وعلى تقدير عدم اشتمالها عليه وحينئذ
لا فرق بين تقومها باعداد دونها
وبين تقومها بنفس الواحدات
تلك العدة هذا واما قوله فلعل الفائدة
اتمام الحجة به كما ذكر ظاهره اشارة
الى ما قرره في توجيه كلام الشيخ فان
المتصلة انما تصير لزومية اذا جعل
التالي تحقيق الجسم لا كونه تناهي
العدد وفيه انه لو حذف الجسم
والتقى بالحجم وجعل الثاني تحقيقه
يحصل المقصود والاظهر ان يقال
على مذهب المتكلمين وان صح نسبة
الخط الى السطح والسطح الى الجسم
لكن على مذهب الحكماء المحققين لا يصح فالشيخ حصل الجسم او لا حتى يمكن له بيان ﴿ وحاصل ﴾
النسبة في الواقع بحيث لا يتوجه المناقشة عليه اصلا ثم اقول يمكن ان يقال ايضا فائدته الايماء الى الطريق الاخر للمناقضة
على ما ذكره الشارح حيث قال واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقضة قال الشارح انه لم يقل

جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية
غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا
كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية
لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود
بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين
من ان وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق
النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية
وعلم النسبة وان افاد المطلوب ايضا الا انه لما حصل المطلوب بمجرد
المثل ظاهرا لم يحتج الى فرض ذلك التزايد واما قوله واية زيادات امكنت
فالامام زعم انها قضية موضوعها اية زيادات امكنت ومحمولها فيمكن
ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لابد
يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها و بين هذه القضية بقوله والا فيكون
امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها ان كل واحدة
من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها
قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد مع
مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد
بيانا لها ثم لا يبقى لقوله واية معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال
والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب اية زيادات فيكون عطفا
على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى ان كل زيادة تفرض وكل
مجموع زيادات اي مجموع كان في بعد واحد اما ان كل زيادة تفرض
فهي مع المزيد عليه في بعد فظاهر واما ان كل مجموع زيادات فهو في
بعد فلانا اذا فرضنا عشرة زيادات في عشرة ابعاد فلابد ان يكون مجموع
تلك الزيادات العشرة في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان
كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات
الممكنة الغير المتناهية فهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على
جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير
الامام يكون قوله لانه حشوا زايدا لا معلل للام ولا لان فائدة ويمكن ان
يقال الواو في واية زيادات تصحيف والاصل كان فاية فهو معلل لان

وحاصل كلامه انه لابد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية فى بعد فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية فى بعد الا انه زاد تقسيين الاول منهما مستدرك اذ يكفى ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر ولا يوجد الى آخره وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك فلا حاجة الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام محال آخر وحينئذ لايتضح الملازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب ذلك ولو حاول ملاحظة ما فى الكتاب لقال اما ان لايكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان اما الاول فلانه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية فى بعد واذا لم يكن جميع الزيادات الغير المتناهية فى بعد لم يكن بعض الزيادات فى بعد فيكون هناك بعد لايكون زيادته فى بعد اخر فهو آخر الابعاد وحينئذ ينقطع الامتداد ان عنده وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف واما الثانى فلانه يلزم ان يكون ما لايتناهى محصورا بين حاصرين واليه اشار بقوله فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين وتحرير المنع ان يقال لانم انه اذا كان كل واحدة من الزيادات فى بعد يجب ان يكون جميع الزيادات فى بعد لجواز ان لايكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعى فان قلت لو لم يكن كل الزيادات فى بعد لايكون بعض الزيادات فى بعد فلا يكون كل زيادة فى بعد فنقول لانسلم انه اذا لم يكن مجموع الزيادات فى بعد يلزم ان لايكون بعضها فى بعد بل اللازم ان المجموع ليس فى بعد وهى قضية مخصوصة لايستلزم السالبة الجزئية لايقال اذا لم يكن جميع الزيادات فى بعد فاما ان لايكون شئ منها فى بعد او يكون بعضها فى بعد بعضها لايكون واياما كان يصدق السالبة الجزئية لانا نقول لانسلم الحصر لجواز سلب الشئ عن المجموع واثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذا الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات فى بعد بكون كل واحد من الزيادات فى بعد حتى يرد المنع بل علله بكون كل واحد وكل مجموع فى بعد اذ لو وجد مجموع الزيادات الغير

فى الثانية لايجب تركب الجسم آه اقول هذا انما يتوجه لو حمل قول الشيخ الى ما لاينفصل على معنى ما لاينقسم بوجه اى لايقبل الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا على ما هو شان الجزء الذى لايتجزى اما لو حمل على معنى ما لاينفصل بالفعل الى الاجزاء اى ليس له اجزاء بالفعل على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ لاينفصل اوالظاهر منه سلب فعلية الانفصال لا سلب امكانه وقابليته ويدل عليه قول الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل اذ من الظاهر ان المراد سلب المفصلية بالفعل عن الجسم المفروض لا سلب قابليتها فلا يتوجه وصار حاصل كلام الشيخ حينئذ ان الجسم لايجوز ان يكون له مفاصل غير متناهية واما اشتماله على مفاصل متناهية فليس بواجب اما اذا كان تلك المفاصل غير قابلة للانقسام اصلا فلما مر من ابطال مذهب جمهور المتكلمين من انه ممتنع واما اذا كانت قابلة للانقسام فلانه وان كان جائز الكنه غير واجب اذ لابد من الانتهاء الى جسم ليس منفصلا بالفعل والا لزم التسلسل ويلزم كون البعد المشتمل على الجميع غير متناهي القدر والامر الدائر بين الممتنع والممكن كان جائز الا واجبا ولا ممتنعا وهذا بناء على ان الشيخ لم يخص الكلام بالجسم المفرد على ما وجهنا لم يتوجه السؤال الذى ذكره المحاكمات بقوله فان قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل بالفعل الى ما لاينفصل آه

(قال المحاكمات فما وجه العدول الى نفى الكل عن نفى كل (آه

قال المحقق الشريف قدس سره منشاء هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح يثبت ان جميع تلك الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد سالبة جزئية وليس كذلك فانه سالبة كلية اذ قد صرحوا بان كل ليس سور للسالبة الكلية بخلاف ليس كل فمعنى الكلام يثبت ان لاشئ من الانقسامات بحاصل فى الجسم المفرد بل قد ثبت ان بعض الاجسام مطلقا غير منقسم بالفعل

لان المفرد بعض منها والماقال ذلك موافقة لكلام الشيخ لانه اراد بعض الاجسام المفردة كما توهم المعترض وما ذكرناه وان لم يكن متبادرا من العبارة فلا اقل من ان يكون احتمالا فليحمل عليه دفعا للاعتراض انتهى اقول يرجع كلام الشارح على ماذكره قدس سره من التوجيه الى ان لاشئ

من الانقسامات بحاصل في الجسم المفرد فثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفصل والجسم المفرد بعض من الجسم المطلق الذى جعله الشيخ عنوانا فلهذا قال الشيخ فقد ثبت وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهو فى قوة الجزئية ولم يقل فقد ثبت ان جميع الاجسام كذلك فانه فى قوة الكلية وهذا بعينه ماذكره صاحب المحاكمات فى توجيه كلام الشيخ حيث قال ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة هى بعض الاجسام ولكنه يوافق ذكره الشارح لتوجيه قول الشيخ ليس يجب ان يكون حيث جعل قول الشيخ فى الفصل الاول له ومذهب الجمهور رفعا للايجابى الكلى الذى فى قوة السلب الجزئى ولهذا قال والثانية جزئية اذ الجسم الذى ظن الجمهور انه ذو مفاصل هو الجسم المفرد لان الاحتمالات الاربعة المذكورة على ماصرح به الشارح انما وردت فى الجسم المفرد وهو المتنازع فيه بينهم انه ذو مفاصل متناهية اوغير متناهية اولا وذكر الشارح هناك ورابعها كون الجسم المفرد غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ماذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجئ القول فيه ان شاء الله

المتناهية وجب ان يكون فى بعد لانه مجموع وكل مجموع فى بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهى فنسلم ان كل مجموع متناه فهو فى بعد لكن لايلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية فى بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا اوغير متناه فلانسلم ان كل مجموع فى بعد والفرض لايقتضيه وكيف يسلم الكلية مع منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة كفت فى اثبات المطلوب فلم يكن الى قوله كل زيادة فى بعد ولا الى قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ومابعده من المقدمات حاجة اصلا ولست ادرى كيف بين تلك الملازمة اى بين عدم البعد الغير المتناهى واعظم الابعاد فان بينهما بمانقل عن الامام وهو انه لولم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لايكون فوقه بعد آخر اولايكون زيادة فى بعد آخر والا لكان كل زيادة فى بعد آخر فيكون جميع الزيادات فى بعد وهو محال فالمنع وارد وكذلك ماذكرناه من انه لولم يوجد جميع الزيادات فى بعد فبعض الزيادات لايكون فى بعد لجواز ان يكون كل زيادة فى بعد ولايكون الجميع فى بعد واما ان كل مجموع زيادات فى بعد فعلى تقدير التسليم لايدل على الملازمة فاذكره الشارح لاانطباق له على المتن اصلا والحق فى هذا المقام ان يوجه الكلام من الابتداء هكذا لولم يكن الابعاد متناهية جاز ان يكون يوجد امتداد ان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لايزال البعد بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايد الابعاد بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فحينئذ يكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان كل زيادة فى بعد فلابد ان يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية فانه لولم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لايمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن فى زيادات الابعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير النهاية فكل زيادة بعد فرضت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهى الى المتناهى لكن نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهى الى المتناهى فيكون عدد الزيادات متناهيا وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناه بالضرورة و بعكس النقيض

تعالى وقال هناك ايضا عند قول الشيخ وهم واشارة لما اراد فى هذا الفصل ابطال الراى الاول من الاربعة المذكورة والمذكور وهو كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء غير منقسمة اصلا فاللازم بعد الابطال ليس الا ان بعض الاجسام المفردة غير منقسم الى مفاصل متناهية لا ان كل جسم مفرد كذلك ثم ماذكره الشيخ يمكن اجرائه

في كل جسم مفرد حتى يثبت السلب الكلي لكنه انما اقام الدليل صريحا على رفع الايجاب الكلي واللازم منه صريحا ليس الا الجزئية لا الكلية فلهذا ذكر الشارح الجزئية على وفق كلام الشيخ وبه يندفع اعتراض صاحب المحاكمات بلا ارتكاب ما يخالف التوجيه الذي ذكره في قول الشيخ ليس يجب ان يكون وظهر ايضا ان مراد الشيخ من الجسم هو الجسم المفرد لان الكلام انما هو فيه فلا يحسن قوله قدس سره بلى يثبت ان بعض الاجسام مطلقا غير منقسم بالفعل لان المفرد بعض منها الى آخره لانه يبتني على ان يكون مراد الشيخ من الجسم الجسم المطلق وقد عرفت انه ليس كذلك وكذا يظهر فساد ماذكره صاحب المحاكمات لتوجيه جزئية النتيجة على مانقلناه ايضا لانه مبني ايضا على الزعم المذكور وقال الشارح لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار قال بعض المحققين فيه نظر لان دلائل نفي الجزء الذي لايتجزى ينفي تركب الجسم مطلقا منها فان المحالات المذكورة في الفصل الاول لازمة على تقدير عدم تناهي الاجزاء ايضا سواء كان الجسم متناهيا اوغير متناه نعم المحالات المخصوصة بهذا المذهب انما يلزم في الاجسام المتناهية الاقدار وذلك لايوجب عدم ثبوت الكلية فان ماعلم ثبوته في الفصل الاول اولى مما علم في الفصل الثاني لانه قد فرع عليه في الفصل الثالث فهو بالوضع والتسليم فيه اولى ماعلم فيه ولااقل من ان يكون مساويا له بل نقول تركب الجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية يستلزم تركب الجسم المتناهي منها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ويمكن الاعتذار عن هذا بان هذا النظر الى ماهو خارج عن المذكور في هذا الموضع انتهى اقول الشيخ قد اورد القضية الاولى مهملة والشارح في صدد النكتة في ذلك مع ان الظاهر هو ايرادها كلية لانها اللايق بالمقامات البرهانية ومايدل على المهملة يدل على الكلية ولايكفي لذلك ان الفصل المقصود لابطال تركب الجسم من الاجزاء

النقيض الى انه لولم يكن في زيادات الابعاد زيادة بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لايكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد وحينئذ ينقطع الامتداد ان والاكان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون مالايتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال فان قلت اذا ثبت تناهي الزيادات واخر الابعاد وقد فرضناغير متناهيين فهو خلاف المفروض فاي حاجة الى مابعده من المقدمات فنقول لم يقتصر الشيخ على ذلك بل الزم خلفا ثالثا وانما الزم الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما يتبين بعد تبين الخلفين الاولين فهو دال عليهما بدون العكس فان قلت المحال لازم من المجموع ومن الجايز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال ماينشأ الامن فرض عدم تناهي الابعاد كانه قيل لوكانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال والملزوم مثله وقد تبين مما قررناه ان تصوير البرهان لايحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة امتداد ان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل وان يكون كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت تفرض ابتداء شروعه في الحجة وان قوله ولان كل زيادة كاف في تعليل توحد الى آخر وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لولم يوجد لزم ان لايكون بعض الزيادات في بعد وقد صرحت بهذا التعليل عبارة الشفاء وان قوله فيكون انما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود اي لايمكن الاوجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لادخل له في الاستدلال وان كان لازما وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر الابعاد فانه لوكانت فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذن دليلكم مبنى

الغير المتناهية لا يدل على بطلان تركب الجسم الغير المتناهي منها وكون ماذكر في الفصل الاول الذي عقد لابطال مذهب آخر يجري فيه لا يقدح في صحة النكتة المذكورة واما قوله بل نقول تركب الجسم الغير المتناهي آه فنقول ان اثبت الملازمة بان نصف الجسم الغير المتناهي الاجزاء غير متناهي

الاجزاء والا فلا يحصل الاجزاء الغير المتناهي من امرين متساويين متناهيين مع ان نصف الجسم الغير المتناهي القدر اذا كان متناهيا من جانب كان متناهيا بالضرورة فنقول الجسم الغير المتناهي لا يقبل التنصيف وليس له نصف اذا كان متناهيا من جانب وان اثبت بان العلة مشتركة وهي عدم انتهاء القسمة الى حد فعلى تقدير التسليم كانت اتفاقية لا لزومية لان التالي لا يلزم من المقدم بل من الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية على ان لزومه منه ايضا محل نظر وتأمل (قال المحاكمات واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح) قال بعض المحققين اقول ظاهر الشرح انه لما لم يثبت ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء التي لا يتجزى الغير المتناهية بل انما يثبت ان الجسم المتناهي كذلك فلم يثبت الاتصال الا في بعض الاجسام اذ الجسم الغير المتناهي على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية فلا يكون متصلا والنظر الذي اورده غير وارد لما سيجيء ولانه اذا ثبت ان الاجسام غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لان كل جسم متناه اخذنا بان لا يكون له اجزاء اصلا او اجزاء هي اجسام ولا تسلسل بل ينتهي الى جسم لا يكون له جزء اصلا اقول هذا القائل ذهل عن ان الشارح جعل القضية الثانية جزئية لانها لو كانت جزئية لكان لها ﴿ نقول ﴾ مدخل في جزئية النتيجة ولم يكن اهمال القضية الاولى مستقلا في جزئيتها على مازعم هذا القائل المحقق ولم يكن ماذكره في جواب النظر صحيحا اذ لا يصح حينئذ قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقدار غير مشتمل على

على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فالجواب ان تناهي الامتدادين انما يلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات اولا يكون وايا ما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف قال الشارح اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملة عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات عليه غير مشتمل عليه لان السلب الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل بخلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجودة في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض اما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة وينفرجان متزايدا الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجها كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء وذلك يتوقف على تناهي الامتداد الجسماني في ساير الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة باحد البرهانين الاخرين اما برهان المسامتة فانا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه وتحركت الكرة حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة تكون المسامتة معها بزاوية حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامتة بزاوية اصغر منها قبل المسامتة بتلك الزاوية فهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والثاني ان المسامتة مع اي نقطة تفرض يكون لحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فاذا فرض اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هذا خلف ونحن

الاجزاء التى لايتجزى الغير المتناهية وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لانه لم يثبت ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية هذا ان اخذت القضية موجبة كلية كما هو الظاهر وان اخذت رفع الايجاب الكلى لم يثبت عليه قوله لان كل جسم متناه آه على انه فى لم يثبت ان بعض الاجسام متصل اصلا لان القضية الثانية لما كانت جزئية فيجوز ان يكون صدقها بان الجسم الغير المتناهى غير متألف من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية والاجسام المتناهية باسرها متألفة من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية. اللهم الا ان يخص الجسم فى المقدمة الثانية بالمتناهية ايضا وكذا قوله لان كل جسم اخذ فاما ان لا يكون له جزء اصلا او اجزاء هى اجسام او على تقدير ان يكون القضية الثانية جزئية على ما صرح به الشارح يجوز. ان يكون بعض الاجسام المتناهية متألفا من اجزاء لايتجزى متناهية على ما فصلناه واقول فى جواب النظر القضية الاولى وان كانت جزئية نظرا الى جعل العنوان جسما مطلقا لكنها بعد التخصيص بالمتناهى صارت كلية وقد صرح به الشارح فيما مر حيث قال لكنه لم يقنع بهذا القدر بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لايتألف مما لايتناهى اصلا والقضية الثانية لما كانت حاصلة من رفع الايجاب الكلى كان صريحا السلب الجزئى فبالنظر الى اقامة الحجة واجراء الدليل كانت الاولى كلية بعد التخصيص والثانية جزئية واعتبر فى الثانية ايضا التخصيص بالمتناهى على ما عرفت وان كان الدليل الذى ذكره الشيخ لابطال هذا المذهب يمكن اجراؤه واقامته فى السلب الكلى وحينئذ نقول النتيجة نتيجة الكلية والجزئية ونتيجة الكلية والجزئية يكون جزئية فان قلت كون النتيجة جزئية ليس لكون احدى المقدمتين جزئية بل ذلك لكون الاستدلال بالشكل الثالث حتى لو كانت المقدمتان معا كلية كانت النتيجة ايضا جزئية لا قال يمكن الاستدلال

نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون فى الخط الغير المتناهية نقطة هى آخر نقطة المسامتة وهو باطل بيان الملازمة ان المسامتة كانت وما بقيت فلابد ان يكون له نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض فى الخط الغير المتناهى انها آخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة التى فوقها بعد المسامة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامتة وكل سمت مسامتة فبينه و بين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعا فالمسامتة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها فافرضناه آخر نقطة المسامتة لايكون آخر نقطة المسامتة وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فلنسم هذا البرهان برهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم فى بيان بطلان التالى دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة او آخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمين فكل نقطة يفرض اول نقطة المسامتة او آخرها لم يكن اولا ولا آخرا الثانى ان هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهى الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعنى قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة تحدث فى المركز زاوية وليفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف القطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها فلابد ان تكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها و بنصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال

بالشكل الاول وحينئذ لايكون جزئية النتيجة بخصوصية الشكل لجزئية المقدمة لانانقول ارتداده الى الشكل الاول
لايكون بعكس الكلية والالكان الاستدلال بالجزئيتين بل بعكس الجزئية وجعلها صغرى والكلية كبرى وحينئذ نقول
لامدخل لجزئيتها في جزئية النتيجة لانها لوكانت كلية ايضا لكان عكسها جزئية قلت
لاشك ان جزئية المقدمات صارت
سببا لجزئية النتيجة كما ان يكون الشكل
ثالثا ايضا سببا لهما فاذا اجتمعا امكن
الاستناد الى الاعتبار يدو ذلك كما استند
صاحب المحاكمات جزئية النتيجة الى
كون الاستدلال بالشكل الثالث ومن
الظاهر ان بيان المذكور جار فيه بان
يقال كون الاستدلال بالشكل الثالث
ليس سببا لجزئية النتيجة بل جزئية
النتيجة لجزئية المقدمة اذ لو فرض ان
الاستدلال بالمقدمة الجزئية بالاشكال
الاخر كانت النتيجة جزئية على انا
نقول كلام الشارح لايدل على ان
جزئية المقدمة سبب لجزئية بل
ادعى الاستلزام الاولى للثانية وذلك
مما لايمكن النزاع فيه (قال المحاكمات
لانا نقول لانم انه لوكان كل جسم
مشتملا على مفاصل) ذكر بعض
المحققين انه اذا اخذ الثاني حملية
شبيهة بالمنفصلة فلا اتجاه ايضا لهما
والمعنى حينئذ انه لوكان كل جسم مشتملا
على مفاصل لكان كل جسم اما مشتملا
على مفاصل غير متناهية او مشتملا على
مفاصل متناهية والملازمة بينة وكذا
البطلان التالي اقول على تقدير كون
القضية الاولى مهملة وكانت في قوة الجزئية
والثانية جزئية لايكون بطلان التالي بينا
(قال المحاكمات لايقال النتيجة انما هي قولنا
بعض الاجسام لايشتمل على اجزاء
لاتتجزى) قال بعض المحققين في كون
النتيجة ذلك مناقشة فان القياس
المذكور هو ان كل جسم لايشتمل على اجزاء لايتجزى غير متناهية وكل جسم لايشتمل على اجزاء ❀ وايضا ❀
لايتجزى متناهية فالنتيجة بعض مالا يشتمل على اجزاء لاتتجزى غير متناهية لايشتمل على اجزاء لايتجزى متناهية وهي اعم
مما جعله نتيجة اذ مالايشتمل على اجزاء لاتتجزى غير متناهية صادق على غير الجسم ولا يمكن التقييد بما من شانه الاشتمال المذكور

فالجواب من الاول ان لزوم نقيض التالي لايبطل الملازمة فان لايتناهي
الابعاد محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لوكانت
الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد
اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي اولايوجد وكلاهما محال وعلى
هذا يبطل الاعتراض بالكلية وعن الاخير بان الاحكام المذكورة
وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على
طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى الا انه لابد للمسامتة
الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لايتعين نقطة في الخط الغير المتناهي
للاولية بخلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان يفرض خط
غير متناه من احد الطرفين دون الآخر ويفصل من الطرف المتناهي
مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين احدهما زايد على
الاخر بذراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالذراع الاول
من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع
من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص اولا فان وجدت في مقابلة كل
ذراع ذراع ساوى الجزء الكل والا فالتفاوت بينهما اما في جانب التناهي
وهو محال لفرض التطبيق فيه واما في الجانب الاخر فينتهي الناقص
بالضرورة والزايد لايزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على
تقدير كونهما غير متناهيين وانه محال فان فرض الخط غير متناه
من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين
ويساق الكلام في كل منهما ويمكن ان يتصور على اي خط كان غير
متناه من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين
يزيد احدهما على الآخر بما بين النقطتين ويتبين تناهيهما بالتطبيق
قوله (اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسماني) تقريره على محاذات
الشرح ان الامتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد
ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به
حد واحد وحدود واما ما احاط به حد واحد فكالدارة فانها لايحيط
بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث
فقد احاط به اضلاعه الثلثة وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم لفظة ما
لم يتعين فجنسه غير متعين وتحقيق الماهية ٦ لايتم بذكر الجنس والفصل

على زعم الاختصاص بالجسم اذ ليس من شانه الجسم ذلك الاشتمال فيخرج الجسم بهذا القيد وان ضم اليه ان الجسم متصف
بسلب الاشتمال على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية وغير المتناهية بحكم المقدمتين كان اللازم كلية لا جزئية اذ الحكم في المقدمتين
على جميع افراد الجسم لا على البعض اقول السر في انتاج الشكل المذكور هو ان الاصغر والاكبر يلتقيان

وايضا ما احاط به حد واحد وحدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة شئ يحيط به حد واحد او حدود وتعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام فانهما هيئة لما احاط به حد او حدود ولكن عروضها له لا من تلك الجهة بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون متشكلا وفي قوله (فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي) اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل متاخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود متاخر لا محالة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم واما بيان الثاني فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه اولا يكون له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولواحقها لكان الشكل لازما له وحينئذ يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد او لغيره فيكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليها وهذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان المقتضى للشكل نفس الجسمية لزم تساوى الاجسام بأسرها في الشكل والمقدار وتساوى شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية والتساوى في العلة يوجب التساوى في المعلول والثاني محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية لتساوى الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ماذكر يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها اولا والكل باطل ثم ان المحال الذي تقتضيه نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال في الجسمية طبيعة نوعية ولئن كان لازما فلئن قلت اذا كان الحال لازما للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتضى للشكل فيكون الجسمية مقتضية فيعود المحال فنقول المحال انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها واما اذا

في الاوسط الذي هو موضوع لهما فاللازم من المقدمتين ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى غير متناهية من الجسم لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى متناهية وما حمل الحكم في المقدمتين على جميع افراد الجسم مخالف لما صرح به الشارح (قال المحاكمات فان اخل في الوهم والفرض) قد اشار في شرح المقاصد الى الجواب عن هذا وقرره بعض المحققين حيث قال الشارح جعل الانفصال مقسم الوجوه الثلثة للقسمة التي احدها الافتراق وجعل ما باختلاف الفرضين انفصالا في الخارج لا افتراقا ولعله اراد بالانفصال في الخارج الامتياز بوصف خارجي لا حدوث قسمين في الخارج فصار حاصل كلام الشارح الانفصال اما بالفك والقطع اولا والثاني اما بسبب الاوصاف الخارجية او بمحض الوهم والفرض وحينئذ يؤل الى التقسيم الذي صرح به صاحب المحاكمات يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا انما يلزم لو لم يقيد اختلاف العرضين باختلاف العرضين القارين لما اذا قيد به كما في اكثر نسخ المتن والشرح فلا يلزم ولعل هذا منه مبنى على ما سيقرره من ان الفرق بين الاعراض القارة وغير القارة ضعيف بحكم العقل بفساده وانت خبير بان دعوى به عدم الفرق اولى بان يحكم عليه بالضعف واما ثانيا فلان هذا البيان الذي ذكره في الملاقات
لا يتم اجراؤه في الموازات والمحاذات لان اجراءه انما يتم بان يكون هناك اجسام غير متناهية يكون موازية ومحاذية للاجزاء المفروضة في الجسم المعين المفروض اذ لعل هذا القائل لم يقل ان اختلاف المحاذات بالنسبة الى اجزاء فرضية بجسم آخر يوجب القسمة في الخارج والفرق بين المحاذات بالقياس الى الامور الموجودة المتمايزة وبين ما هو بالقياس

الى الاجزاء الفرضية للجسم المتصل ليس ضعيفا (قال المحاكمات لانا نقول المغايرة انما هي باختلاف العرضين) قول انت خبير بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يفيد فى جواز اجتماع المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحيثية التقيدية حتى تغاير المحل ومن المعلوم ان تحصل المحل من حيث هو يصلح للمحلية مقدم ﴿ ٦٨ ﴾ على عروض العرض

الحال فلو كان الحيثية التى بها يصلح المحل للمحلية هى قيام العرض لزم الدور فالصواب ان يقال كما اشار اليه بعض المحققين ان المحل الواحد المتصل من حيث انقسامه الى هذا النصف محل لاحدهما ومن حيث انقسامه الى النصف الآخر محل للآخر فان قلت امتياز محل السواد عن محل البياض ان كان بحسب الخارج كان المحلان المتمايزين فى الخارج وهو يستلزم تعددهما فيلزم فى الخارج الانفصال الخارجى وان لم يكن بحسب الخارج كان المحل الغير المتميز فى الخارج موجبا لتميز العرض فى الخارج فيكون التميز العرض موجبا للتميز الخارجى قلت الامتياز مطلق من الصفات الذهنية التى يتصف بها الاشيا فى الذهن فان اردت بالامتياز فى الخارج اتصاف المحل به فى الخارج فنختار الشق الثانى ولا يلزم المحذور لان امتياز العرض ليس فى الخارج ايضا وان اردت كون المتصف به موجودا فى الخارج فنختار الشق الاول ثم نرد فى قولك كان المحلان متمايزين فى الخارج فان اردت به انهما يكونان موجودين فى الخارج موجودين متمايزين لتمايز كل منهما عن الآخر بصفة الانفصال فلا نسلم لزومه وان اردت به كونهما موجودين بوجود واحد اتصالى

هو وجود الكل سلمناه لكن لا يلزم تعددهما فى الخارج اقول ويؤيده ما قال بعضهم من ان ﴿ والاولى ﴾ التشخص من الاجزاء العقلية للشخص الموجود فى الخارج وليس موجودا فى الخارج مع انه يصير سببا لتميز الشخص الخارجى وتعينه ثم قال لا يقال اذا اتحد الجزء والكل فى الوجود كما قررته فليكن حمل احدهما على الآخر بل حمل

اقتضته بواسطة شئ آخر فلا يلزم منه المحال ولئن سلمناه لكن الكلام فى الشكل المعين كما سيجى وهو غير ممتنع الزوال فقد بان ان هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا براجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ثلثة لان لزوم الشكل الجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة اولا بل من حيث المقارنة بالمادة والاول اما النفس الجسمية اولغيرها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا ينحصر فى الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ما قدمناه

قوله (هذا اول الاقسام) قد تبين ان لزوم الشكل اما لنفس الجسمية اوللفاعل اوللقابل فنقول لقسمان الاولان باطلان اما الاول فقد حرره الشارح اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهى منفردة عن المادة وما يكتنف بها من الفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطراق والانحناء والتجن وغيرها وانما حرره على هذا الوجه تنبيها على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادة فالمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولواحقها دخل فى ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور مترتبة اللازم الاول تشابه الاجسام فى المقدار لان الاختلاف فى المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين مائين فزال مقدارهما الى مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائين فزال مقداره الى مقدار يهما او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا او بالكيفيات المقتضية لشئ من ذلك كالحرارة تقتضى التخلخل والبرودة يقتضى التكاثف وبالجملة الاختلاف فى المقادير ليس الا بانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل فى ثبوت المقادير والمقدر خلافه لا يقال المفروض ان ليس للمادة دخل فى ثبوت الشكل لا فى ثبوت المقدار فلا يلزم الخلاف لانا نقول اذا لم يكن للمادة دخل فى ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون لها دخل فى ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا شك فى اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها فى تلك الامور بل فى انفعال المادة ممنوع لا بد له من برهان

كل منهما على الكل صادقا اذ معنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود كما تقرر لانا نقول معنى مطلق الحمل هو الاتحاد بوجه ما حتى اتحاد العارض بالمعروض واتحاد المعروض بالعارض واتحاد معروض عارض واحد وعكسه واتحاد افراد نوع واحد وجنس واحد الى غير ذلك من اقسام الاتحاد لكنه المتعارف خصه ببعض وجوده الاتحاد فليس مثل حمل زيد على عمرو والقطن على الثلج ونحوهما متعارفا بل المتعارف اعتبار الاتحاد فى الوجود لا مطلق بل مع عدم الامتياز فى الاشارة الحسية وذلك مفقود فى هذه الصور فلذلك لم يتعارف الحمل فيهما اقول فيه بحث لان ما نقله السائل وتقرر فى المشهور فى تعريف الحمل وهو الاتحاد فى الوجود ولا يجوز ان يكون تعريفا لمطلق الحمل الشامل للمتعارف وغيره والا لم يكن جامعا وهو ظاهر فتعين ان يكون تعريفا للحمل المتعارف والسائل بين ايراده على هذا التعريف المشهور على ما قال اذ معنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود كما تقرر فالجواب بان ما ذكر لا يكفى فى الحمل المتعارف بل لا بد من امر آخر اعتراف بتسليم الايراد على ما هو المشهور المقرر واقول فى الجواب عنه ان الجزء الفرضى من المتصل الواحد اعتبارين احدهما اعتبار كونه جزءا ممتازا عن الجزء الآخر وبهذا الاعتبار لا يكون موجودا فى الخارج وثانيهما اعتباره من حيث ماهية حقيقة ولا شك انه بهذا الاعتبار يكون محمولا على الكل ضرورة صحة حمل الماهية على فرده ثم اجاب عن السؤال الاول بان المحل من جملة ما يتوقف عليه تشخص الحال لا علة فاعلية لتشخصه فلو كان تميز المحل اضعف من تميز الحال لم يلزم منه محذور (قال المحاكمات واما الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذات) اقول ان اراد بغير السارية فى الجسم فيرد عليه ان اللون ايضا كذلك لما صرحوا به من ان محله السطح وان اراد به غير السارية فى سطح الجسم ففيه ان المماسة والمحاذات سارية فى السطح الذى وقع فيه التماس والمحاذات

والاولى ان لا يحمل الوصل والفصل على الفصل والوصل فى نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به فى القسم الثانى وحينئذ تبين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون فى الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او فى الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما فى التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمعة فلا شك ان توارد المقادير يتضمن الانفعال فان قلت تعدد الاجسام ليس الا بسبب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فنقول الانفصال المستدعى للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الانفصال عما من شانه الاتصال ولا بد من كون الاجسام المنفصلة من شانها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شان الاجسام المتعددة ان يتصل جسما واحدا كما فى العنصر والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم فى اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان فى الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد منفعلا وفاعلا ففى الجسم امر ان يفعل باحدهما وينفعل بالآخر والاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور مبنى على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفصال فغير تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل وينفعل واحدا من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها تفعل فى السفليات وينفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادية اللازم الثانى تساوى الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهى والتشكلات لان التساوى فى المتبوع يوجب التساوى فى التابع فان الاشكال انما تختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات ههنا احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهى الاشكال وهيئات التناهى ايضا للاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يدل الا على ان الشكل فى الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلق

والاولى ان يحمل القارة على غير الاضافية على مايستفاد من كلام الشيخ بعد ذلك حيث قال اعلم ان القسمة الفرضية والوهمية اوالواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض فى البلقة اومضافين كاختلاف المحاذيتين اوموازتين اومماستين تحدث فى المقسوم اثنية قال الشارح وتعين الرابع الذى هو

الشكل فلا نسلم انه يلزم تشابه الاجسام فى الاشكال فان من الجائز ان لا يكون للمادة دخل فى اقتضاء الامتداد لمطلق الشكل و يتوقف اختلاف الاشكال على المادة لانا نقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاريد ان يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه اولم يكن للمادة دخل فى ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة والترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة لازما اطلق عليه اسم اللازم اللازم الثالث تشابه الكل والجزء من الامتداد فى اللوازم لا بمعنى ان الكل والجزء المحققين يشتركان فيها بل بمعنى ان الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لوقدر ان يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما فى المقدار وتوابعه حتى لوفرض اقل قليل من الامتداد ساوى اكبر كبير منه والمطلوب نفى الكلية والجزئية بنفى لازمهما وهو تساويهما فى اللوازم وانما فسر هذا اللازم بنفى الكلية والجزئية لانه لوكان المراد تشابه الكل والجزء المحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام فى المقدار وبعض اللازم الثانى لانه تشابه بعض الاجسام فى الشكل فهو ليس بلازم ثالث ولان الشيخ صرح فى جواب النقض من المادة بان الامتداد لوانفرد عن المادة لم يصر كلا وجزأ وانما ذكر هذه اللوازم الثلثة بكلمة ثم وان كانت مذكورة فى الكتاب بالواو تنبيها على ترتبها فى نفس الامر ودفعا لتوهم من عسى بان يقول لا دلالة على بطلان اللازمين الاخيرين فان من الجائز ان يقتضى الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة فى هذا الاقتضاء وان يتشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر فى الاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لوكان بعض الاجسام مقدرا بذراع وبعضها بذراعين اختلف الاجسام فى المقدار وهو موقوف على المادة والمترتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لوكان لازما لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغيرت الاجسام فى المقدار لان تغايرها فيه فرع على المادة فالا زم شئ واحد بالحقيقة و يلزم

الثابت فيما سبق صريحا على ما مرهو ان بعض الاجسام المتناهى المقدار ليس متألفا من اجزاء لا يتجزى ولم يلزم ان لا شئ من الاجسام كذلك كما هو مذهب جمهور الحكماء فينبغى للشارح ان يقول ماذكره الشيخ على نفى كون كل جسم مركبا من اجزاء لا يتجزى متناهية يدل على نفى تركب شئ من الاجسام منها فثبت ما هو مذهب الجمهور من الحكماء (قال المحاكمات فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن) هذا صريح فى ان التبدل والاختلاف لا يختص بظواهر الجسم بل يتعلق باعماقه ايضا فيندفع المناقشة التى ذكرها بعض المحققين بان التبدل انما هو فى الشكل الذى هو عارض المقدار لا فى نفس المقدار وايضا الاشك فى ان ثخن المربع بمعنى عمقه اصغر من عمقه حال كونه كرة وان كانت المسافة فى الحالين واحدة فلا يرد منع الاصغرية كما ذكره بعض المحققين (قال المحاكمات وهذا انما يتم لوثبت) قال سيد المحققين لوثبت ان القسمة الوهمية يستلزم امكان القسمة الانفكاكية ولا شك ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال فيتم المقصود اذ كان امكان الانفصال يتوقف على وجود الهيولى و يدل عليه كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود الجسم التعليمى ويدل عليه اقول معنى قوله امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال انه اذا لم يتحقق مانع من انفكاك

هذا الجسم وانفصال اجزائه فلم يتحقق مانع من تبدل اشكاله عليه مع بقائه متصلا وهذا الحكم ان لم يكن مسلما فى جميع الاجسام فلا يبعد ادعاء صحته فى بعض الاجسام الرطبة وهذا يكفى فى الاستدلال اذ المقصود اثبات الجسم

التعليمي في الجملة فلا يرد ماذكره بعض المحققين من ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال مع زوال شخص الجسم وامكان التبدل بهذا الوجه لايدل على وجود الجسم التعليمي لان مدار اثباته على زواله مع بقاء الجسم الطبيعي وبزواله حينئذ يلزم زوال الجسم الطبيعي وان اراد ان امكان الانفكاك يستلزم انفصال بعض الاجزاء عن بعض بحيث يؤدي الى تبدل الشكل مع بقاء الجسم فهو ممنوع بل من البين عدم الملازمة بينهما هذا ولا يرد هذا الايراد على اثبات الجسم التعليمي بالتخلخل والتكاثف المحققين لان ازدياد الجسم مقدار المركب لايتصور بدون ازدياد الجسم المفرد وذلك لان ازدياد الحجم انما هو بازدياد الاجزاء اما مقدارا اوعددا وههنا لايتصور الثاني فتعين الاول (قال الحكايات في كل جهة ينتهي بعرض السطح) يعني ان الجسم اذا انتهى في جهة واحدة يحصل السطح واذا انتهى في جهتين يعرض الخط كما لسنم واذا انتهى في لثلث يعرض النقطة كالمخروط المستدير ولا يبعد ان يقال الجسم في الصورتين انما ينتهي بالسطح اولا وبالذات وانما ينتهي بالخط اوالنقطة من جهة انتهائه السطح بهما وكذا السطح انما يلزم انتهائه بالخط اذا انتهى في جهة واحدة واذا انتهى في جهتين معا كالشكل الا بليجي والبيضي ولا يتناهى الا بالنقطة فما زعم بعض المحققين من ان انتهاء السطح الى الخط لازم كانتهاء الجسم الى السطح فاسد (قال الحكايات وفيه منع لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال لوكان من الاعراض السارية) اقول لما تقرر آنفا ان الجسم التعليمي لما امتد في الجهات الثلث فاذا ارتفع منها جهة تبقى امتداده في جهتين وهو السطح وقد ثبت ان الجسم التعليمي بواسطة حلوله في الطبيعي منقسم في الامتدادات الى غير النهاية فبالضرورة يكون السطح الباقي بعد زوال الامتداد في جهة واحدة وبقاء الامتدادين بحاليهما تقبل الانقسام الى غير النهاية وكذا الكلام

تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكلية والجزئية فالشيخ عبر عنه باللوازم الثلثة للايضاح وربما يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمداخلة المادة وذلك لاينافي توقف تغايرها من وجه آخر على المادة وههنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى يلزم ان لا يوجد الاجسم واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا او طرأت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشاركة المادة فالاختلاف الشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي **قوله** (والفاضل الشارح) قال الامام لوازم الشكل لامتداد منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلاث محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على انها طبيعة نوعية فلو كان المقتضي للمقادير نفس الامتداد يلزم استوائها في المقادير واعترض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمع موقوف على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لايجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقادير من فاعل آخر وجوابه ان الغرض عدم مداخلة المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة واعترض بانه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لايلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المنع فان الاجسام المركبة بسايطها باقية فيها والصورة النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لايجوز ان يكون الجسمية هي العلة للشكل والاجسام لايشترك في الشكل لامور خارجة مانعة عن حصول ذلك الشكل فان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام بأسرها مشتركة في هذا الاقتضاء فان قلت الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية

في انقسام الخط الى غير النهاية وكان في قول الشارح التي بها ينتهي الاجسام اشارة الى ماذكرنا فتأمل (قال المحاكمات واتصال هذه المقادير غير لازم) يرد عليه ان وجود الاجزاء في الجسم التعليمي القايم بالطبيعي المتصل انواحد لا يتصور ان يكون على نحو عدم قبولها القسمة بوجه اصلا لما مر فتعين ان يكون

على نحو قبولها الاجسام في الجهات الثلث فيتحقق هناك سطوح وتحقق السطوح يستلزم انقسام الطبيعي بالضرورة وكذا الكلام في اتصال الخط فتأمل (قال المحاكمات وانما لم يصرح بالالازمة فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم) ورد عليه قدس سره ان عدم العلم بوجودها كما يقتضي ان لا يصرح باستعلام احوالها من حال الجسم يقتضي ايضا ان لا يجعل معلوم الاحوال من حاله بطريق الاولى اقول يمكن ان يقال مراد الشارح انه لم لم يكتف السابق في استعلام حال المقادير بل لابد من الدليل على وجودها لان وجودها غير ظاهر فلم يصرح بالاستعلام ولا ينبغي له بيان ذلك ولا يتوقف على نقل الدليل على وجودها من الموضع اللايق به بل اكتفى بالتعريض به والايماء اليه لم تحقيقه ونصر يحه في الموضع اللايق به واما الحركة والزمان فلما كان وجودهما في الجملة ولو في الخيال كافيا في الاستعلام المذكور ولا حاجة الى البرهان على وجودهما في الخارج في هذا الاستعلام لان تقسيم الحركة بمعنى القطع والزمان الذي ينطبق عليها الى الاجزاء من ابين الاشياء ولا حاجة لنا في هذا الى اثبات وجود الحركة التوسطية والزمان بمعنى الآن السيالة فلهذا صرح بالاستعلام ههنا وبما قررنا يندفع ما اورده بعض المحققين حيث قال كما ان العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم

﴿ ذلك ﴾

باحتمال الجسم على العلم وجودها كذلك في الحركة والزمان اذ لم يثبت بعد فلا اتجه لنكتة في تخصيص احدهما باسلوب دون الاخر قال الشارح فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ولا يذهب عليك ان التطابق المذكور

الشكل الكرة على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار وهو الالزام الاول ولا كلام فيه والجواب انا نختار ان المراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام والمانع منه فان ما فرض مانعا اما ان يعطي اختلاف الشكل اولا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع وان افاد اختلاف الشكل فهو مادي وقد نقضناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كما ان المانع عن حصول شكل الكرة للمركب وهو من العوارض المادية واليه اشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اورده على الشق الاول من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشترك جميع الاجسام في شكل الكرة واختلفت مقاديرها يلزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس امورا متعددة بل امر واحد في الحقيقة واليه الاشارة بقوله على ان كل واحد منها محال براسه وثانيها تساوى الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض عليه بان الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال واختلاف الاعراض والوهم فالتزام تساوى الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شئ من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل الكل والجزء وان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كالبحر وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف العرض اوالوهم فحصول شكل الجزء متاخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزأ له متصلا به وعدم حصول

لايدل الاعلى ان الحركة والزمان لابدان لاينتهي القسم فيهما الآن الجسم الطبيعي كذلك والتطابقان لابد من موافقتهما في هذا المعنى واما انه اذا كان احدهما بحيث يتحقق فيه جزء بالفعل غير قابلة للانقسام فلابدان يكون الاخر ايضا كذلك ففيه لازم الانطباق . ﴿٧٣﴾ فلايتفرع قوله فاذن الاعلى ماسبقه فاللازم في الحركة والزمان ان لايكونا مركبتين من اجزاء غير قابلة للانقسام متناهية والالزم الانتهاء في القسمة واما عدم تركبهما من اجزاء لايتجزى غير متناهية فلايلزم قلت يمكن بيانه بوجهين احدهما انه قدم الاشارة الى ان ازدياد الحجم بسبب ازدياد الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية ولو كانت غير منقسمة لزم ان يكون الحجم الحاصل منها غير متناه فلاينطبق على المقدار المتناهي وثانيهما انه اذا تحقق في احد المتطبقين اجزاء لايتجزى بالفعل فلاشك انه يتحقق وسط وترتيب حتى يحصل الحجم فيتحقق فيه اجزاء متناهية فلابد في الاخر ايضا اجزاء متناهية وان كانت بالقوة مع ان البرهان الدال على عدم تركب الجسم الطبيعي من اجزاء لايتجزى بالفعل يدل على تحقق الاجزاء الغير المنقسمة اصلا فيه اذا كانت المتناهية ولو كانت بالقوة ويكون وهمية وكذا في السطح والخط ولهذا قالوا لايمكن توهم نقطتين في خط الا وبينهما قدر من الخط وكذا لايمكن توهم خطين في السطح الا ويتوهم بينهما قدر من السطح وكذا في الحركة والزمان (قال المحاكات والكمية المتصلة اصطلاحا) قيد المحقق الشريف قدس سره المتصل بالقار الذات احترازا عن الزمان وهذا مبني على ظاهر لفظ الشرح حيث ﴿١٠﴾ قال وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط وعلى هذا المقدار في قولهم الزمان مقدار الحركة محمول على المعنى اللغوي وانه مجاز للمعنى الاصطلاحي (قال ال[illegible]كات على حشو ما بين السطوح) قال قدس سره قيل ينتقض بثخن الكرة والجسم الغير المتناهي

ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لايستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما فيجوز الالتزام به في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب وكيف لا و الانقسام والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها واليه اوما بقوله توهم الامتداد مقارنا لقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العايدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الاخيرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المانع بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا ولو لزم ذلك بسبب فاعل آه لما ابطل القسم الاول وهو ان يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني قابلا للاشكال من غيره مجردا عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون في نفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولاه لانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف الامتدادات وتعددها لايتصور الا بالانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد قابلا للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وانه محال وبالجملة اختلاف الامتداد لاشك انه بحسب انفعالات واردة عليه وورود الانفعال من غير الهيولى محال قال الامام لانسلم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة قابلة الاشكال من غير طريان الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهو اما قبول الانفصال اوقبول الانفعال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعدده لايكون الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسما واحدا لم يختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعال **قوله** (واعلم انه الزم الخ) المحال في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل

اقول يمكن ان يقال ان المراد من السطوح السطح بناء على ماتقرر في غير هذا الفن ان اللام قد يبطل معنى الجمعية فيندفع الاول والجسم الغير المتناهي سيطله ومادة النقض لابد ان يكون محققة في الواقع فيندفع الثاني ايضا

(قال الحاكمات بكون الشئ حشوا بين السطوح) قال قدس سره

اى كون الجسم التعليمي ذا ثخن بين السطوح يعني اراد بالحشو معنى ذا ثخن وهو الفصل للجسم التعليمي والمراد بالثخن هو العمق فلا دور والغرض من ذلك انه لو لم يفسر الحشو بما ذكرنا بل حمل على الجسم التعليمي لصار المعنى كون الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي بين السطوح وفساده ظاهر (قال الحاكمات والمتصل ذو الاتصال) اقول اذا كان اطلاق المتصل على الصورة الجسمية من قبيل تسمية الملزوم باسم اللازم على ماحققه آنفا كان تحليل المتصل الى ذي الاتصال غير ظور اليه والمعنى الاشتقاقي غير ملحوظ حينئذ ولو كان ملحوظا كان اطلاق الاتصال على الجسم التعليمي مقدما على اطلاق المتصل بهذا الاعتبار على الصورة الجسمية على ماتقرر في غير هذا الفن من الاستعارة في المشتق بتبعية الاستعارة في المبدء والاولى ان يقال في تسمية الجسم الطبيعي بالمتصل اما ماذكر في تسمية الصورة الجسمية به او مايقال ان الاتصال تطلق على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية تسمية اللزوم باسم اللازم فسمي الجسم به لان الجسم ذو الصورة الجسمية وذو الجسم التعليمي وفي الوجه الاول لايكون المعنى الاشتقاقي ملحوظا وفي الثاني يكون ملحوظا (قال الحاكمات لكن لما كان لازم المعنى الاول ملازمة متساوية) اقول في دعوى

والقابل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما محالان اما كونه فاعلا للاشكال فلان الجسم لايختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لايختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولايكون الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذي ذكره احدهما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلافرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات الثلثة فلافائدة في التقسيم بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة اولايكون والثاني باطل فتعين الاول وهو المطلوب والثاني ان النقض المذكور في الفصل الآتي لايرد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل والجزء سيما في الشكل انما يلزم لالاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة والجواب اما عن الاول فبان المحال في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني لازم من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة واما عن الثاني فبان النقض على جهة الفاعل لاعلى جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كفى ان يقال لو كانت الجسمية بلامادة لم يختلف اصلا ولم يحتج

المساوات نظر لان مجموع المقادير المجتمعة اى مقدار الجسم المركب يصدق عليه المقدار اذ المعنى

الجنسي كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فيصدق المتصل بمعنى الفصل للمقدار عليه ايضا مع انه لايصدق عليه انه ذو اجزاء بالقوة ضرورة ان المراد منه ما لايشتمل على الاجزاء بالفعل اصلا لان المتصل

بهذا المعنى لايطلق على غير الجسم المفرد فما ذكره بعض المحققين من ان ما آلهما واحد لان كون الشئ ذا اجزاء بالقوة ماله كونه متصلا واحدا اذ لو لم يكن كذلك لم يكن اجزاء بالقوة بل بالفعل فاسد ثم لا يذهب عليك ان المتصل فى قول الشيخ مقدارا رثخنا متصلا

انما هو بهذا المعنى المختص بالجسم المفرد وحينئذ لا يلزم التكرار فى ذكر

الى تناهى الابعاد ولزوم الشكل ولا الى سائر المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل بمشاركة من الهيولى لتم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال او الانفعال من غير الهيولى لان الاشكال تختلف واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفعال فلم يكن الى التقسيم وسائر المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بمداخلة الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل الا على ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمداخلة الهيولى **قوله** (اولعلك تقول هذا نقض اجمالى توجيهه) ان الدليل الذى ذكرتموه فى الامتداد وارد عليكم فى اشياء اخر فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعة الفلك وجزء الفلك وكله متساويان فى الطبيعة والا لكان الفلك مركبا فلو كان التساوى فى المقتضى يوجب التساوى فى المقتضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا اشارة الى تساوى الجزء والكل فى الشكل وقوله فى اشياء اخر تنبيه على ان النقض لا ينحصر فى الفلك بل جار فى كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضى التوسط بين الاجرام مع ان اجزائه المنفصلة لا تتوسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزئه متأخرا عنه بالتجزية والفصل بخلاف المركبات الحقيقية والتجزية انما تفرض باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب لا يقال الفرض قسيم سائر الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق وهو الفك اولا فان كان فى الخارج فهو اختلاف عرضين والا فبالفرض وقسيم الشئ كيف يكون اعم منه لانا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضى وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضته طبيعة لم تقتضيه الا فى الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال فان قلت السؤال يورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فانه لما حكم

المتصل على تقدير حمل المقدار على المعنى الاصطلاحى فلا حاجة الى الاعتذار كتقديم الثخين على المتصل على انه يتوجه على ما ذكره من الاعتذار من ان الاعرف اقدم فى التعريف ان الاعرف بحسب التصور يقدم فى التعريف والاعرفية ههنا انما هو من حيث التصديق اللهم الا ان يقال المراد انه كما ان الاعرف تصورا يقدم فى باب التعريف كذلك فى مقام الاستدلال يقدم ما هو اعرف بحسب التصديق (قال المحاكمات لا انا نقول للمتصل الاول فى جميع الاعراض فالحكم بالاشتراك المذكور بحاله لم يتغير) فعلم ان الاشتراك فى امر داخل فيهما وداخل فى المتصل الاول ايضا امر غير خارج عن المتصل الاول والمتصلين وله اختصاص بالمتصل الاول وبالمتصلين لا يشترك فيهما غيرها وليس ذلك شخص الصورة المتصل الاول لعدمه بعد الانفصال بالضرورة من غافل يحكم بان المتصل الواحد اذا صار بعضه جزأ من الحيوان وبعض الاخر منه جزأ للنبات مثلا كان الشخص الاول بعينه باقيا وما قيمة على ذلك ان الشخص الاول المتصل لا شك فى ان له شخصا واحدا انه متاز عن جميع ما يغايره وحين الانفصال حدث شخصان يمتاز كل منهما عن الآخر بتشخصه الخاص به ومعلوم ان

التشخص الواحد كان مشتركا بين الكل وسائر الاجزاء الفرضية له كما وجود الواحد المشترك بين الكل والاجزاء الفرضية لكن لا من حيث هى اجزاء مقادير للكل بل من حيث الاتحاد معه وحينئذ نقول لو كان التصف الموجود فيه بالفعل منه هو الذى كان متصلا واحدا بالكل ومتشخصا بشخصه فلا يخلو اما ان لا يبقى تشخصه

الذى كان حين الاتصال فيلزم الاعدام بالمرة وان بقى لزم اجتماع التشخصين فى ذلك النصف احدهما مشترك
بينه وبين النصف الاخر وبين الكل والآخر لما امتاز منهما واجتماع التشخصين بالذات فى شئ واحد خلاف
البديهية وان كان يجوز اجتماع التشخص بالذات والتشخصين بالعرض كما قالوا فى الهيولى انها
متشخصة بذاتها ولم ينعدم ذلك
التشخص حين الانفصال وانما انعدم
التشخص الاتصالى الذى كان لها
من قبل الصورة الجسمية بالعرض على
ان التشخص المشترك غير معقول لان
التشخص مقتضاه التوحد وعدم
الشركة وايضا قد تقرر ان ضم
الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص
والجزئية فيلزم ان لا يكون الكلى
المتصل شخصا جزئيا لان تشخصه
لا يميزه عن جزئه الحادث لاشتراكه
بينهما وليس المشترك طبيعة الصورة
الجسمية لاشتراكها بين افرادها
وعدم اختصاصها بالمتصل الاول
وبالمتصلين الحادثين ولا الصورة
النوعية لذلك بعينه فتعين ان يكون
الاشتراك فى انه داخل مختص بالمتصل
الاول وهذين المتصلين وهو الهيولى
فان قلت ليس المشترك الا ماهية
الهيولى وهى مشتركة بين سائر افراد
هذا النوع كالصورة الجسمية
والنوعية قلت بل شخص الهيولى
ايضا مشترك لان الانفصال لا ينفى
شخصية الهيولى على ما سيجئ فان
قلت قد تقرر عندهم ان هيولى العناصر
شخص واحد ولا يكون الاشتراك
فيه اشتراكا فى امر مختص بالمتصل
الاول وبالمتصلين قلت الهيولى
فيهما وان كان شخصا واحدا لكن
قد تخصصت بالاعراض المتعاقبة
عليها فالحصة عن الاولى الموجودة فى المتصل الاول المختصة بالاعراض المتعاقبة محفوظة باقية ﴿ تساوى ﴾
فى المتصلين ومشتركة بينه وبين بينهما ومخصصة للمتصلين بالمتصل الاول فان قلت نحن نقول مثل ذلك فى الصورة قلت
بعد الانفصال لا يزال شخصية الصورة زال الحصة المعينة الموجودة فى ذلك الشخص وهذا بخلاف الهيولى

بمشاركة الاجزاء المفروضة فى الاجسام اياها فى الشكل اورد النقض عليه
بالاجزاء المفروضة من الفلك فنقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجى
لا تميز شئ عن شئ فى الوهم والمراد ههنا فانا بينا ان الفرض نفى الكلية
والجزئية فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء فى الخارج كان مساويا مشاركا
لكله فى الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء فى الخارج فلا نسلم انه لا يكون
مشاكلا بشكل الفلك وهو ظاهر **قوله** (فنقول لك حاصل الجواب
ان الآثار كما تختلف باختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف
القابل وفعل الشكل فى جزء الفلك وكله وان كان واحدا الا ان مادتى
الكل والجزء مختلفتان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضى
للشكل فانه لا اختلاف فيه لا فى الفاعل ولا فى القابل قال الشارح وتقريره
الفرق على الاجمال ان للمقدار والشكل فى الفلك قابلا وفاعلا اما القابل
فهو المادة التى عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزية لان حصول
الكلية والجزئية بحسب التجزية والقابل للتجزية ليس الا المادة
واما الفاعل فهو ان الصورة النوعية التى اوجبت حصول المقدار
والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع عن تساوى جزء الفلك
وكله فى المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد
المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك
فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوى شكل الكل والجزء امتنع
ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك
الجزئية مثل الممثل والحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلى وامثال له
فى الاشكال ومن ههنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل
باطل اذ لا استحالة فى ان يكون الجزء كالكل فى الشكل فنقول هذا السؤال
ليس بوارد لانه على سند المنع على ان المراد من الكلام منع المادة
من ان يكون الجزء مثل الكل فى المقدار والشكل جميعا لاستحالة
ان يكون الجزء كالكل ما دام جزءا وكلا فى المقدار والشكل فان قلت
الكلام فى الشكل فالحاجة الى ذكر المقدار فنقول النقض كما يرد بشكل
الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى الطبيعة النوعية كما ان شكله
كذلك فاراد ان ينبه على التساوى فى فاعل المقدار ايضا لا يوجب
التساوى فيه لوجود المادة فكان السائل قائل بانه يلزم على ما ذكر من الدليل

تساوى جزء الفلك وكله فى المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويهما فيهما فان قلت المادة وان منعت عن تساوى الكل والجزء فى مجموع المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويهما فى الشكل فنقول المادة وان لم تكن مانعة عن تساوى الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوى ضرورة انا اذا فرضنا جزأ مضلعا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا القدر كاف فى دفع النقض واما الجواب التفصيلى فهو ان الشكل حاصل للفلك لا عن هيولاه لامتناع ان يكون القابل فاعلا ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التى اوجبت تلك الجسمية النوعية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة من النوعية ماخذها فلما وجب لهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة اما ذات الصورة النوعية او المقدار الذاتى منهما على اختلاف تفسيرى الطبيعة. ثم ههنا نسختان النسخة الاولى ان يتكرر صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما فرض بعد ذلك جزء ما للكل صورة الكل لكونه جزأ انما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل فى المقدار والشكل والنسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانيا و يضمر هو فى لا يكون حتى يرجع الى ذلك فتقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزأ او يجعل ما للكل اسم لا يكون والا صح النسخة الاولى لانها ادل على المراد واظهر ور بما يقال كان للشارح نسخة مقروءة على الشيخ ولعل ذلك كان فى تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء فى المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلثة امور عارض ومانع وسبب اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثا بعد تقدر الكل وتشكله منع ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل فى المقدار والشكل وفيه نظر لان

انلم ينعدم شخصيتها بالانفصال فلم ينعدم الحصة المعينة فيه فتأمل فان قلت لم لا يجوز ان ينقسم تشخص المتصل الاول الى تشخص المتصل الاول الى تشخصى هذين المتصلين ولم ينعدم بل انما زوال وحدته محال يكون فقولك يحدث بعد الاتصال شخصان لم يكونا موجودين قبله والا لم يكون متصلا ما فرضناه متصلا منظور فيه اذ على هذا التقدير ذات الشخصين موجودتين الاتصال دون وصف الاثنينية قلت حينئذ ننقل الكلام الى هذين التشخصين ونقول لو كانا موجودين فى المتصل الاول بصفة الوحدة لم يكونا موجودين فيه بالفعل اذ وجود الاجزاء بالفعل ينافى الوحدة الاتصال وان كانا موجودين فيه بصفة الكثرة لم يكون متصلا ما فرضناه متصلا على ان فى كلام الفارابى ان وجود الشئ وتشخصه ووحدته كله واحد فلا معنى ان زوال الوحدة وبقاء الوجود التشخص (قاله المحاكمات كما يقول به العظيم افلاطون اقول المستفاد منه ان افلاطون ومن تبعه النافين لوجود الهيولى اختاروا فى القدح فى دليل اثبات الهيولى منع المقدمة القابلة ان بعد طريان الانفصال لا ينعدم الجسم بالمرة بل لابد من بقاء امر مشترك فى الحالين والمفهوم من كلام الشارح على ما يجئ منع المقدمة القابلة ان بعد طريان الانفصال لا يبقى تلك الهوية الاتصالية حيث قال واعلم ان الاهم فى هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شئ واحد موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المشكلين نقول هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة اذ كون الجسم التعليمى مبدأ فصل للطبيعى انما يثبت بعد مغايرته للطبيعى اقول الصواب ان يحمل قوله وهو مغاير لهذه الامور على ما حمله صاحب المحاكمات من ان الجوهرية مغايرة للجسم التعليمى وحاصله ان الجسم التعليمى ليس جوهرا بل عرضا. و يكون هذا دليلا واحدا على مغايرة الجسم التعليمى للطبيعى و يكون قوله و كونه شيئا من شانه الى آخره دليلا آخر وتقريره.

ان كون الجسم الطبيعي ذا جسم تعليمي فصل بجوهويته التي هي جنسه والجسم التعليمي وقع ههنا مبداء فصله ومبدأ الفصل يكون مغايرا للنوع والوجه الاول يدل على مغايرة التعليمي بمعنى انه خارج عنه و الوجه الثاني لايدل عليه لان مبدأ الفصل لايكون خارجا عن حقيقة النوع لكن هذه المغايرة يكفي لتصحيح قول الشيخ ان للجسم مقدارا ثخنا منفصلا كما انه صح قولنا للبيت جدار نعم يبقى الكلام في ان مبدأ الفصل لما كان داخلا في حقيقة النوع فيلزم كون الجسم التعليمي داخلا في الطبيعي هذا قريب مما ذكره صاحب المحاكمات عليه و بما قررنا كلام الشيخ مسلم من لزوم الاستدراك ويبقى النظر في لزوم المصادرة في الدليلين فتأمل (قال المحاكمات المأخوذ من العرض لا يكون فصلا جوهر قال بعض المحققين انت تعلم ان الفصول للصناعة العلوم من هذا القبيل كالناطق للانسان والنامي والحساس والمتحرك بالارادة للحيوان فليكون القابل للجسم التعليمي ايضا كذلك اقول فيه بحث لانه لو حمل الفصل ههنا على الصناعي دون الحقيقي لم يتم الدليل لان مبدأ الفصل الغير الحقيقي بل ماهو من آثار الحقيقي الفصل لايلزم ان يكون مغاير النوع (قال المحاكمات وايضا فصل الجسم كان فيما سبق ذكر بعض المحققين بل ماهو من آثار الحق في الجواب عنه وهو ان القابل للابعاد وذو الجسم التعليمي متحدان بالمآل اذ القابل للابعاد ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وذو الجسم التعليمي ذو المقدار الذاهب في الجهات الثلث واتحادهما في الحال ظاهر (قال المحاكمات علمنا تبدل الاشكال قال بعض المحققين ما علم من كلام الشيخ ذلك ان كان المراد العلم من خارج فلا يخلو عن مناقشة لان في تلك المقدمات منوع كثيرة اقول لم يرد عليه الامنع واحد ذكره صاحب المحاكمات واما الذي ذكره هذا المحقق فقد عرفت جوابه قال المحاكمات وهذا ايضا بنا على ان قد تقيد جزئية الحكم اقول يمكن ان يقال ان اسباب الانفصال سواء كان خارجية اوذهنية قد يعرض في وقت دون وقت وحينئذ يكون

المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الشكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزأ ولو حدث جسم اخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس لتأخر الجزء دخلا في المنع وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان المقتضى لتشكل الجزء بشكل الكل قائم في الفلك الا انه لم يوجد لعارض عرض له وهو كونه جزأ وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزأ لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزية بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع تقتضي المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزأ ما للكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل تصريح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والا لكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركا لا طائل تحته فتفسير الشارح اوفق لكلام الشيخ الا ان السوال وارد عليه **قوله** (واما المقدار او انفرد فقد بان) ان اخلا في الكل والجزء مقدارا وشكلا انما عرض للفلك عن ثلثة امور وتلك الامور منتفية في الطبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما امكن ان قيل في الفلك شكل الكل لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الجسمية او الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم تبع ذلك ان خالفه الجزء فيهما لم يمكن ان يقال ههنا لحق الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتى تتبع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق وقال الامام معنى الكلام ههنا ان المقدار الذي ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلاجرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لايمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في المادة فقد حمل الامكان على امكان الشئ في نفسه والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فيبقى قوله من غيرها بلا معنى وكذا كلمة او بل الواجب

قد لافادة جزئية الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل في جزئية الاتي او كما يقول الجسم قد يكون مركبا وقد يكون
بسيطا والوجود قد يحمل وقد يجعل رابطة والعدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره الى غير ذلك من الامثلة
ويؤيده ما قالوا ان قد يكون وقد لا يكون سور الجزئية في الشرطية وجزئية الشرطية لجزئية

اراد الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة
الفاعلية والامكان والقوة على المادة القابلة فمشى حيث انطبق على المتن

قوله (واعترض الفاضل الشارح) اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد
لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام والكل والجزء في جسم
واحد في الشكل لتساويهما في المقتضي فنقض بالفلك لان مقتضي شكله
هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع
ان شكله كروي وشكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثا او مربعا غير شكل الكل
فالمقتضي واحد مع اختلاف الاثار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل
في الفلك لاختلاف ماديتهما والاعتراض عليه بان اختلاف الكل والجزء
لو كان بحسب اختلاف ماديتهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف
مواد اخر وهلم جرا لكن الامام اطنب فيه وقال القول بان الاختلاف
بالكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية
اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزأ من تلك المادة فان كان
الاول كان تلك الصورة وجزئها المتساويان في الماهية حالين في محل واحد
فلم تكن احدى الصورتين بان يكون كلا والاخرى بان تكون جزأ اولى
من العكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة على جزئها كان
كل الصورة اولى بالكلية من جزئها المتقدمة وان كانا شيئا واحدا في محل واحد
فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود
كلها سابقا على وجود جزئها وحينئذ يكون كل الصورة السابقة
اولى بالكلية من جزئها وان كانا شيئا واحدا فامكن ان تختلف الجسمية
المجردة عن المادة بالكلية والجزئية فان كان الثاني كانت المادة مخالفة
لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل والا لم يكن
الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في المادة فلا يلزم
من عدم حلول الجسمية في المادة ان لا تختلف بالكلية والجزئية والجواب
ان الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي
انما تختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة
الزماني وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف
بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في الماديات لا في المادة **قوله**
(تنبيه هذا الحامل المطلوب) ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى

الاوضاع واعلم ان الشارح جعل
الكلام في قوة حكمين واليه اشار بان
الانفصال اعم وحاصل ايراده ان
فائدة قد لا يكون في الحكم الاول
فيندفع ما ذكره نعم يمكن ان يقال لعل
الامام جعل العطف متقدما على
اسناد قد يعرض وتعليق كلمة قد مهما
فحينئذ يكفي جزئية مجموع الحكمين
ولا يلزم جزئية كل منهما فتدبر (قال
المحاكمات وخلاصة ما ذكره الشيخ
في هذا المقام لما كان حديث قوة
الانفصال للتنبيه على الفائدة على
ما ذهب اليه الشارح لا لتتميم الدليل
على ما ذهب اليه الامام لم يتعرض
في بيان خلاصة الدليل له اقول
في تقرير برهان اثبات الهيولى على
وجه يندفع به الشكوك والاوهام
ان الجسم المتصل في حد ذاته كالماء
والهواء مثلا اذا قسم وانفصل الى
جسمين فلا شك انه يحدث بعد الانفصال
شخصان من الماء لم يكونا موجودين حين
الانفصال والا لم يكن ما فرضناه متصلا
متصلا هذا خلف وذلك لان المراد
بالمتصل ما لا جزء له بالفعل ومن المعلوم
بالبديهة ان نسبة هذين المتصلين الى
المتصل الواحد الذي كان قبل
الانفصال ليس مثل بينهما الى سائر
اجزاء الاجسام الموافقة لها بالنوع
بل البديهة يحكم بان هذين المتصلين
لهما اختصاص بالمتصل الاول ليس
بمجرد الاتفاق في النوع المشتركين بين جميع افراد النوع وليس ذلك بمجرد ان من انتفاء الاول يحدث هذان المتصلان
بل العقل يحكم بانه بعد انتفاء المتصل الاول يبقى شيء في الجسم ومعلوم بالضرورة ايضا ان ذلك الامر ليس امرا خارجا
عارضا لهما بل يعلم بالضرورة ان لهما مناسبة ذاتية مع المتصل الاول وايضا اذا فرضنا مخالفة هذين المتصلين للمتصل

ان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى ذات وضع بالعرض وذلك
لان الصورة الجسمية لاريب في انها متحيزة بالذات فيكون ذات وضع
بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانها ههنا في هناك ولما كانت
الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا او هناك
يلحقها ايضا بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي ذات وضع
بالعرض وثانيا لانها لوكانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات
لانها اذا كانت مشارا اليه بالذات بانها ههنا او هناك فكونها ههنا
او هناك يكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما بالضرورة ولاجل ان ملا
حظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوب بين سمي الفصل بالتنبيه
والشيخ لم ينبه على المطلوب الاول بل نبه على المطلوب الثاني بتقسيم كانه
كاف فيهما وهو ان الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان يكون
منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر
الجهات فيكون جسما وقد فرضت هيولى هذا خلف واما ان لا يكون منقسمة
في جهة من الجهات فيكون مقطعا لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة
اخرى اولم ينقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات هذا خلف فالملازمة بين
وضع الهيولى وجسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات واما نحن فقد
بيناها بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فانها
لوكان لها وضع في حد ذاتها لكانت امامنقسمة على الاطلاق فيكون جسما
لكنها جزء الجسم اوغير منقسمة وهو ايضا محال لما ذكر بعينه فنقول
المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجوهر الذي يمكن
ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في بادي النظر الا اياها و يتبين
من ذلك انها هي التي تفيد تشخص الهيولى لانه لما كان وضعها من قبل
الصورة كانت هذيتها منها لا محالة والوضع مقول بالاشتراك على معان
احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني
جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
الثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض
ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين من اي
مقولة فنقول هذا السوال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت
جنس عال وهو غير معلوم قال الشارحان لما كان البرهان على امتناع

المتشككين في وجودها المادة وقال بعضهم ان افلاطون اختار ان ذوات الاجزاء باقية حين الانفصال وكان
موجودة حين الاتصال ولعله اراد بذوات الاجزاء الحصص المعينة المخصصة بالاعراض المختلفة لا الاشخاص
المعدودة والا لم يكن متصلا ولا الماهية النوعية والا لم يكن نسبة المتصل الاول الى المتصلين اولى
من نسبته الى سائر الافراد وانت بما قررنا
علمت حال الجسم (قال انهما كانتا)
فنقول لانم ان المادتين لوكانتا
موجودتين بالفعل في الجسم المتصل
الواحد توضيحه ان يقال ان الهيولى
تشخصا بالذوات يمتاز به عن ماعداها
الا ان الهيولى في العناصر شخص
واحد عندهم بدليل الانقلاب لكنها
مخصصة والموجود في كل عنصر
حصة اخرى منهما ولها تشخص
بالعرض من قبل الصورة الجسمية
فمادة هذا الجسم مغايرة لمادة ذلك
باعتبار التشخص الذي كان بالعرض
هذا التشخص حادث لهذا الجزء
بعد الانفصال لان الصورة الشخصية
التي كان ذلك التشخص لها بالذات
كانت حادثة ايضا والتشخص الذي
كان لها عند الاتصال تبعية الصورة
الواحدة المتصلة زال عند الانفصال
واما التشخص الذي كان لها بالذات
فلم يزل بطريان الانفصال والاتصال
وهو التشخص الهيولى العنصري الذي
به يمتاز الهيولى العنصري عن الهيولى
الفلكي فيكون الهيولى العنصري نوعها
منحصرا في شخص واما باعتبار
التشخص الذي كان لها بالذات فمادة
هذا عين مادة ذلك ونظير ذلك بوجه
الاجزاء المتصل اذا اختلف لونها
مثلا ففي هذه الصورة لكل واحد
من تلك الاجزاء المفروضة تشخص
بالذات هو عين تشخص الكل وسائر الاجزاء لا من حيث انها اجزاء مغايرة ولكل واحد منها نحو تعين ﴿انفكاك﴾
يمتاز به عن الاجزاء الآخر وهو الذي كان له من قبل اللون المخصوص الممتاز فهذا الجزء من المتصل حين الاتصال
مغاير للجزء الآخر منه باعتبار التشخص الذي كان له من قبل العرض الحال وعينه له باعتبار التشخص الذاتي فان قال ان

ما دمهذا ان كان غير ما دنه اله آمان اراد العينية باعتبارا لتشخص الذاتي فنختار الاول فيلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجودين في حيزين موصوفين بجسمين وهذا محال قلنا المحال ان يكون شخص واحد بعينه في كل واحد من المحلين واما ان يكون بعضه وحصة منه في محل وموصوفا بصفة وبعضه في محل آخر موصوفا بصفة اخرى فلا استحالة كما

انفكاك الهيولى عن الصورة ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة ذات وضع مناف له وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فاذن الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون جسما او يكون غير منقسم فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى اشارة اي مقطعا ينتهي امتداد الاشارة عنده لان كل مقطع الاشارة فهو غير منقسم كان مقطع الاشارة لو انقسم الى الجزئين مثلا كان مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعا لا يكون مقطعا وهو محال ولما كان كل ذي وضع غير منقسم فهو مقطع الاشارة لانه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية الى ان كل غير منقسم فهو مقطع الاشارة فثبت ان الهيولى حينئذ لا ينقسم في جهة الاشارة وان لم ينقسم في جهة اخرى فهي نقطة والا فان انقسمت في جهتين فهي السطح والا فخط اونقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة والخط والسطح بالهيولى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح ان قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات لان يمينها مغاير لشمالها وقدامها مغاير لما ورائها وفوقها مغاير لما تحتها فكانت منقسمة في الجهة التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم يقم بذواتها كانت اعراضا والحامل لابد ان يكون جوهرا والوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاصلا بين السطح والخط وبين النقطة وهو ظاهر ولقائل ان يقول المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ان كانت ذات الوضع بذاتها فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة بل من شيء آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا نسلم حينئذ انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسما وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات

في اجزاء المتصل الملون بالوان مختلفة على ما ذكرنا وان اراد العينية باعتبار التشخص بالعرض فامر لا على ما قال المحاكمات فان قلت ما تقولون في الهيولى نحن نقول بعينه في الصورة الجسمية وما تقولون في الصورة الجسمية نقول في الجسم التعليمي فنقول بعد الانفصال انما ينعدم الجسم التعليمي دون الصورة الجسمية بان يكون للصورة تشخص بالذات لا يزول به الانفصال ولها تشخص بالعرض ينعدم به قلت من المعلوم بالضرورة ان الماء الواحد اذا انقسم الى جزئين كان هذا الجزء منه مغايرا للجزء الاخر بالتشخص الذاتي دون العرضي لا يشك عاقل في ان هذا المتحيز بالذات المحسوس غير ذلك المتحيز بالذات وهذا بخلاف الهيولى لانها ليست محسوسة ولا متحيزة بالذات وانما هنا اثبت وجودها بالدليل والدليل لو تم لدل على وجود موجود كان جميع صفات الصور الجسمية له بالعرض واما الصورة المحسوسة المعلوم وجودها بالضرورة فحالها من المغايرة بالذات معلوم بالضرورة (قال المحاكمات وتقريره حسب ما ذكره) من اخذ القوة وحذف المقدمات المستدركة واطلاق المتصل على الصورة الجسمية باعتبار انه ملزومة للجسم التعليمي على ما مر مع حمل الانفصال على الصورة الجسمية على ما يدل عليه

كلام الشارح حيث قال ولو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لنفسه لا يخلو عن جزازة لان الانفصال المأخوذ في المتصل حينئذ كان بمعنى الجسم التعليمي فلا يلائم آخرا لكلام والاظهر ان يحمل الانفصال على الجسم التعليمي حتى يلائم حمل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي هو الصورة الجسمية غير قابل للاتصال والانفصال جميعا

على ماهو الظاهر من كلام الشيخ و يؤيده مايوجد في بعض النسخ من لفظة الجميع لانه غير قابل لكل واحد منهما
على ماحمله الشارح (قال المحاكمات بل الدلالة لايتم الابهما جميعا) وحينئذ لابد من حمل المتصل بالذات على مايتناول
الصورة والجسم التعليمي ايضا على ماسيجيء والفرق بين العروض والقبول بناء على ان
العروض في اللغة بمعنى الطريان والاحوال الطارية لايجب اجتماعها مع المحل (قال المحاكمات فيهما منافاة اما من جهة ان الانفصال مغاير الاتصال الذي هو الصورة الجسمية والثاني هو الملايم للجواب الذي ذكره) اقول ان هذا الجواب لايصح من جانب الامام لانه صريح من ان الانفصال عدمي لايقتضي محلا وانه لايتم الدليل من دون التمسك بالقوة التي هي وجودية فلو فسر الانفصال بوجود الانفصالين لكان يتم الدليل فلا حاجة الى حديث القوة واما الشارح فيمكن له هذا التفسير اما قوله ان الانفصال عدم ملكة للاتصال واعدام الملكات لابد لها من محل فمن قبيل المماشات مع الامام لانه فسر الانفصال بهذا المعنى وادعى انه لايستدعي محلا فقال الشارح انه لو فسر الانفصال بهذا المعنى كان يستدعي المحل الموجود وبما قررنا يندفع ماذكره بعض المحققين بان هذا لايصح توجيها لكلام الشارح بل هو دليل آخر على المطلوب اذ كلام الشارح صريح في ان الانفصال لكونه عدم الملكة يقتضي محلا موجودا كسائر اعدام الملكات والحق انه يصح تفسيره بكل واحد منهما (قال المحاكمات وانت خبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته) اقول الظاهر ان هذا المقبول في كلام الشيخ اشارة الى مامر في قبول الاتصال والانفصال واما تفسير الشارح المقبول بالانفصال فقط فبني على التمثيل فالمتصل بذاته هو المقبول ايضا ولو سلم أن المقبول هو الانفصال فقط فنقول ذلك المقبول دون الاتصال هو الصورة المتصلة بذاتها فكان الظاهر ان عند الانفصال يكون المقبول هو الصورتي

فان جميع الاعراض الجسمانية السارية في الهيولى المجسمة منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبعبارة اخرى ماذكرتم من الدليل لايدل الا على ان الهيولى المجردة لاوضع لها في حد ذاتها ولايلزم منه ان لايكون للهيولى المجردة وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لايستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان يكون ذات وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنها بان الهيولى لوكانت ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير اما جسمية اوفي جسمية لانه لابد ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لولم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمة ماله وضع في حد ذاته لم تكن الهيولى ذات وضع اصلا وحينئذ ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كانت جسمية والا لكان نقطة اوغيرها في جسمية فلا يكون الهيولى مجردة هذا خلف فقد بان ان ماذكره الشيخ كما دل على ان الهيولى المجردة لايكون ذات وضع بالذات دل على انها لايكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي ان يقال لوكانت الهيولى ذات وضع وغير منقسمة فاما ان لايكون منقسمة البتة فهي النقطة اويكون منقسمة فهي الخط او السطح ولايجوز ان يكون الهيولى المجردة شيئا منها واما على ماوجهناه فلا استدراك ثم ان بين كونها مقطع الاشارة بان كل مقطع الاشارة غير منقسم فاما يتبين منه لو انعكست الموجبة الكلية كنفسها وان بين بتقييده بحال فرض اشارة يمتد اليه ولايتجاوزه كما فعله الشارح فتلك المقدمة مستدركة في البيان وايضا كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيههما ليس الا ان الصورة اذا انتفت عن الهيولى لايكون ذات وضع لكن لايلزم منه ان يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان من الجائز ان يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة فيها يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الجزء وكذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع ان حصولها من النار موقوف على مماسة الخشب وعلى استعداده الاحتراق وعلى ارتفاع المانع **قوله** (يريد بيان امتناع حلول الصورة) اراد ان يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة

عنهما ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما يمتنع ان يصير جسما
سمى الفصل بالتنبيه وبه يتبين القسم الثانى من البرهان على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة لا يقال القسم الثانى من البرهان هو امتناع
ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق
الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الصورة
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت
فى نفسها قابلة لها فلا تلحقها الصورة الجسمية ابدا لانا نجيب عنه
بوجهين الاول ان الهيولى التى فرضت مجردة عن الصورة فهى بالنظر
الى ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات
وتسميتها بالهيولى مجاز وان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها
بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم
المحال لا يقال الممتنع بالغير ممكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل
يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم
ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب
من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر
الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يستلزم محالا والا لم يكن
ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها فى حد
ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة اياها
يلزم منه محال بالذات الثانى ان الكلام فى هيولى الاجسام فانا لما لاحظنا
الاجسام واحوالها ادانا التفتيش عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية
هو الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية
حتى يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جسما فبينا انها يستحيل ان توجد
بلا صورة فهى محتاجة الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم يشتمل على
هيولى هى محتاجة الى الصورة هذا مطلوب القوم وقد اشار الشيخ
فى الشفاء اليه حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة فى الوجود واما انه
هل يوجد هيولى بدون صورة فذلك بحث آخر لا يهمهم فيما هم بصدده
وتقرير البرهان ههنا هو ان الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت
غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فلا يخلو اما ان لا يصير ذات وضع وهو
محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم فى مكان فهو

الحادث كان (كالمعلقات وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى اقول الشارح المحقق جعل قول الشيخ فاذن متفرعا على قوله
وانه قد يعرض له انفصال وجعل مغايرة قوة الانفصال لوجود الانفصال بالفعل بمعنى ان قوة الانفصال حاصلة
قبل الانفصال اى حال الاتصال ونفى يرد عليه بناء على ان قوة الحادث متقدم وجودها على حدوثه
وانما فسرها كذلك اذ لا فائدة فى ذكر
المغايرة بين قوة الانفصال ووجود
الانفصال بحسب المفهوم والذات
بل المقصود ان هذا القوة لما كانت
حاصلة حين الاتصال فلا بد لها
من محل موجود حين الاتصال فيلزم
وجود الهيولى حين الانفصال وقبله
ايضا ثم جعل قوله وتلك القوة غيرها
هو ذات المتصل بذاته معطوفا على
قوله قوة هذا القبول غير وجود
المقبول بالفعل فيجب عليه قوله فاذن
يكون متفرعا على قوله وانت تعلم
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال فيكون مجموع قوله قوة
هذا القبول غير وجود المقبول وقوله
وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل
بذاته آه متفرعا على مجموع قوله وانه
قد يعرض له انفصال وقوله وانت
تعلم آه على سبيل اللف على الترتيب
وهذا الذى ذكرنا يظهر لمن نظر
فيما ذكره من تلخيص الدليل فوضع
قوله ان الجسم لا يخلو عن اتصال
ما فى ذاته موضع قول الشيخ وان الجسم
مقدارا ثخينا متصلا ووضع قوله وانه
قابل للانفصال حال كونه متصلا
موضع قول الشيخ وانه قد يعرض له
انفصال وانفكاك ولم يذكر قول الشيخ
وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال بعينه بل يعرض اولا ووضع
موضع قول الشيخ فاذن قوة هذا
القبول غير وجود المقبول متفرعا عليه وهو قوله فقوة قبول الانفصال حاصلة حال الاتصال فوضع موضع المغايرة
تنبيها على ان المقصود ههنا هذا المعنى لا المغايرة بحسب المفهوم ثم تعرض للمعبر عن قوله وتعلم ان المتصل [illegible]
القابل للاتصال والانفصال الى قوله وهو نفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال آه وفرع عليهما ووضع موضعهما [illegible]

لغير ما هو ذات المتصل آه وهو قوله فاذن الجسم آه فاورد قوله فاذن تنبيها على انحطاط وقف على قوله قوة هذا القبول
غير وجود القبول فيجب عليه قوله فاذن وعلى ما قررنا كلام الشيخ موافق لما خططه الشارح يندفع ما اورده صاحب
المحاكمات بقوله وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى وكذا ما اورده بقوله على ان الكلام ليس

قابل الاشارة الجسمية بانه ههنا او هناك واما ان يصير ذات وضع فاما ان يحصل في جميع المواضع او لا يحصل في شيء منها وهما باطلان بالضرورة او يحصل في بعضها دون بعض وذلك البعض من المواضع اما ان لا يكون اولى بها وهو محال والا لزم ترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها وحينئذ اما ان يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد لحوقها وهما ايضا محالان ولكل منهما نظير في الوجود والشيخ اوردهما وفرق بينهما وبين نظيريهما **قوله** (فليس يمكن ان يقال) ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك المقصود من هذا الكلام امران احدهما بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة ولآخر ايراد نظيره والفرق بينهما اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل لحوق الجسمية لا تعلق لها بذلك الحيز المعين اصلا لحصوله في ذلك الحيز لا يكون لاجل ان الهيولى كانت في ذلك الحيز اذ الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر وفيه نظر لان غاية ما في هذا ان الهيولى لا تحصل بها في ذلك الحيز لاجل انها ما كانت في ذلك الحيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى في ذلك الحيز المعين بسبب آخر وان لم يكن حصولها فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان امتناع ان الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضوع كانت نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شيء منها اولى بها واما الثاني فهو ان يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهي نظيرة الهيولى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع معين والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للوضع السابق الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جزءا من الهواء اذا فسد الى الماء وهو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان المعين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب حصوله فيه واما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالقسر في مكان الماء ففسد الى الماء فبقي في ذلك المكان المعين لانه كان قد عرض له الحصول فيه بالقسر فحصول الهيولى في المثالين في موضع معين انما هو لاولوية لها بذلك الموضع سابقة على حدوث الصورة واما الهيولى

في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند الانفصال وكذا قوله وايضا قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته مغن عن قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال لان الثاني دليل للاول ويتفرع الاول عليه ويمكن ان يقال اشار الشيخ الى تقريرين لدليل اثبات الهيولى فقدم احدهما عند قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين وتقريره ظاهر على ما هو المشهور واليه اشار صاحب المحاكمات وثانيهما من قوله فاذن الى آخر الفصل وقد فرع بعض مقدمات التقرير الثاني على ما ذكر في التقرير الاول وهو قوله وانه قد يعرض له الانفصال واخره عن قوله وانت تعلم لان التعبير عن العروض بالقبول انما وقع فيه ومعنى المغايرة كما قرره الشارح وفائدة مغايرة القوة للماهية والصورة انه حينئذ يثبت الاحتياج الى الهيولى اذ لولا هذا لجاز ان يكون تلك القوة لغير الجسمية لكنها الصورتها او لهيئتها فالاظهر ان يفسر المتصل بذاته بما يتناول الجسمية والجسم التعليمي على ما اشار اليه صاحب المحاكمات ويجعل الصورة تفسير الماهية ويكون المراد منهما الجسم التعليمي لان كون تلك القوة بغير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة

لهل الجسمية والجسم للتعليمي ظاهر غاية الظهور وايضا لم يذهب وهم الى ان قوة الانفصال ﴿ وفيها ﴾
ملحقة بالشكل والقرينة على ما ذكرنا عدم ايراد الشيخ كلمة غير مضافا الى الصورة كما اوردها مضافا الى الهيئة لكن
على هذا ينبغي ايراد الفاء موضع الواو عند قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فتأمل والامر فيه هين قال الشارح

قوله (وليس يمكن ايضا) فيما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق في هذا الكلام ايضا مقصود ان احدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول اولوية الموضع بعد لحوق الصورة والثاني الفرق بينه و بين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسمية نسبتها الى ساير المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى نسبتها ايضا على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل هب ان الصورة الجسمية لا تعين للهيولى موضعا لكن لا يجوز ان يقارنها صورة نوعية في تلك الحال تعين لها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع والاوضاع الجزئية كمواضع اجزاء الارض له واوضاعها فان كل جزء منها انما هو في موضع معين جزئي على وضع جزئي فان الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا ان الهيولى الجسمية يكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها فلهذا قيد هذا القسم بالاوضاع الجزئية التي لاجزاء كل واحد وههنا سؤال وهو ان يقال لم جاز ان يقارن الهيولى صورة نوعية تخصصها باحد الامكنة الكائنة فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي واما التناظير فهو المثال الاول من المثالين المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اي جزء اتفق من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع لها في السابق وفي قوله فقصد الموضع الطبيعي ثمة مساهلة لان القصد يستلزم الشعور اللهم الا اذا اثبتنا الشعور للطبايع (وقوله انما يقصد) اي جزء اتفق لفظة انما لا معنى لها ههنا واعلم ان كلام الشيخ في القسمين لا يدل على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحمل الا على الفرق بين النظيرين و بين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرا من الفرض المذكور تركه فان من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يحصل في موضع معين فكانه قال لو فرضنا هيولى غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فلا بد ان يصير ذات وضع مخصوص ويحصل في موضع

فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال اقول لا يذهب عليك ان في توجيه الامام كان اللازم ان يقول الشيخ قوة الانفصال امر اضافي لا بد له من محل اي كيفية ذات اضافة وعلى التوجيه الاول للشارح كان ينبغي ان يقول وجود قوة الاتصال متناولة لجميع الاجسام وعلى التوجيه الثاني ان قوة الانفصال متناولة لجميع الاوقات والاحوال اي كانت قبل الانفصال وبعده واما مغايرة قوة الانفصال فلا فائدة له في المقصود اصلا و يمكن ان يقال على توجيه الشارح كان المراد بالمغايرة في الاول ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض الاجسام كنفسه وفي الثاني ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض الاوقات والاحوال كنفسه والمقصود المغايرة لا من حيث الذات والمفهوم بل من حيث الاحوال واما في توجيه الامام فلما كان القياس الذي رتبه مبنى على نفس المغايرة فلا يجري ذلك التوجيه فيه نعم يمكن تفسير المتن بمثل ذلك بان يكون المراد المغاير من حيث الثبوت قال الشارح والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال اشار الى انه مماشاة للامام والزام له بما اعترف نفسه به والا فالحق ان الانفصال بمعنى وجود الاتصالين على ما مر في الحركات لدفع المنافاة بين كلامي الشارح قال بعض المحققين في استدعاء اعدام الملكات مطلقا محلا ثابتا بحث فان عدم الحوادث سبب الوجود عما من شانه ولا يستدعي وجود الحوادث والجواب ان محله الثابت هو المادة فانها ضيقة سلب وجود تلك الحوادث عنه فانها اوصاف وثبوت للمادة فتقدمها بالحقيقة عدم اتصاف المادة بها فان وجودها لما كان عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها عبارة عن سلب ثبوتها لغيرها فلا يخفى انه لا يدفع المناقشة اذ يمكن ان يقال عدم الحادث بمعنى سلب الوجود عن الحادث عدم ملكة لا يستدعي وجود الموصوف به وان استدعى وجود مادته ولا شك ان عدم اتصاف المادة به معنى وعدم الحادث معنى آخر والموصوف

بالاول هو المادة والموصوف بالثانى هو الحادث اقول الجواب ان كون عدم الملكة يستدعى محلا ثابتا فى الجملة ضرورى اذ ليس من شانه المعدوم الصرف شئ ثبوتى ولا يكون فيه استعداده بالضرورة الا انه اذا اعتبر فى مفهومه ان من شان المحل الاتصاف بذلك الامر الوجودى فى الخارج يستدعى محلا موجودا فى الخارج كما فيما نحن فيه اذ لا شك ان الاتصال من العوارض الخارجية التى يتصف به الجسم فى الخارج فاذا كان هناك عدم الاتصال عن محل كان من شانه ان يتصل فى الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل فى الخارج واذا اعتبر كون المحل من شانه الاتصاف بذلك الامر فى الذهن يستدعى محلا ثابتا فى الذهن كما فى عدم الحوادث او الماهيات انما يتصف بالوجود مطلقا فى الذهن وقد صرح به الشارح فى تجريده حيث قال زيادته عليها فى التصور (قال المحاكمات فان يكون قوة قبول الانفصال اى محل قوة الانفصال آه) يرد عليه ما ذكره بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المقدمة مغنية عن قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذى عند الانفصال ينعدم ويوجد غيره بل هما متحدان حقيقة فكل منهما مغن عن الاخرى ولا وجه لما ذكره من ان ايراد الفاء مكان الواو اظهر اذ الاتحاد يأبى التفريع قال الشارح المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو دون اتصال واحد معين ثم اذا طرء الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المعين فانعدم ذلك المتصل اقول لا يذهب على الناظر ان هذا الكلام منه يدل على ان الصورة الشخصية يلزمها الجسم التعليمى المعين الشخصى وهذا مناف لما مر منه فى اثبات الجسم التعليمى ﴿ بالكتاب ﴾ المعين الشخصى من انه يتبدل اشخاصه عند توارد الاشكال وشخصية الجسم باقية بحالها تأمل ويمكن دفعه بالعناية وهو ان المراد بالاتصال الواحد ليس هو الجسم التعليمى الشخصى بل ما كان لازما لوحدته الشخصية الذى ينعدم

مخصوص لكنه محال لان نسبة الهيولى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما فى نظيريهما لانها مجردة بحسب الفرض **قوله** (واعلم ان فائدة ايراد النظيرين) كان سائلا يقول المعلل اذا قسم كلامه فى الدليل الى اقسام هى محالة عنده فلا يتوجه عليه الا بيان استحالتها واما ايراد نظائرها والفرق فكيف يتوجه مع ان ثبوت مدعاه لا يتوقف عليه اجاب بان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بد من ان يحصل فى موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السواء وهو محال امكن ان يعارض بان الجزء الهوائى اذا فسد الى الماء حاصل فى بعض الامكنة الهوائية فى المثال الاول او فى بعض الامكنة المائية فى المثال الثانى مع ان نسبتها الى جميعها على السوية فاجاب بانه انما يحصل فى ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عورض ثانيا بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوى نسبته اليها وانه ما كان هناك اجاب بانه وان لم يكن كان ثمة وهناك اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهيولى مجردة عن سائر الاوضاع فقد انسدت ابواب المعارضة كلها واطلاق اسم المعارضة ليس بجيد واصله لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتب المدلول على الدليل والا فكيف توجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق فى جوابها **قوله** (وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح) الامام اورد النقض بان الجسم العنصرى نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوره بانها صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل فى احدها اجاب بانا لا نسلم ان نسبة الجسم العنصرى الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا وهذا نقض آخر ليس فى هذا الكتاب الان قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعلق

بالانفصال لا بزوال الاشكال مع عدم طريان الانفصال كالشمعة المكعبة بنعدم اذا جعلت كرة ولا يخفى انه لا يزول اتصالها المقابل للانفصال بهذا الجعل ولكن بتغير مقداريه في الجهات الثلث فتدبر (قال المحاكمات وهذا السؤال بين البطلان)

لانا لا نسلم ان الجسم متصل في نفسه فيه بحث لانه ان اراد بكون الجسم متصلا في نفسه ان الاتصال المعين ذاتي له اولازم له غير منفك عنه ففيه انه لم يبين عاصم اصلا وان اراد ان الاتصال المطلق ذاتي له اولازم له ممنوع لكنه لم ينعدم الانفصال بطريان اذ بعد طريانه كان هنا لك اتصالان وان اراد ان الاتصال يعرض حقيقة وليس هناك واسطة العروض ففيه ان هذا لا يقتضي ان لا يزول عنه الاتصال لان العوارض كثيرا ما تزول من المعروضات الحقيقية كالحركة للسفينة وذلك ظاهر جدا والحق ان يقال عند الاتصال كان شخصا واحدا وبعد طريان الانفصال زال وحدته الشخصية وصار شخصين واذا كان هنالك اتصالان فصار اتصالا واحدا كان الامر بالعكس على ما فصلنا فلا يجوز ان يكون الصورة هي القابلة للاتصال والانفصال باقية معهما ويمكن حمل كلامه على ما ذكرنا ويلائمه لفظ الهوية (قال المحاكمات وفي الجواب بين نظر) لنظر منع المقدمة المشتركة بين الجوابين وهي انه اولم يكن الجسم متصلا في ذاته لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة وذلك لان فرض الابعاد الماخوذة في تعريف الجسم الطبيعي اعم من ان يكون في ذات الجسم الواحد المتصل او في اجزائه الموجودة فيه بالفعل اذ لو اختص بالاول يخرج الجسم المركب عن التعريف واجاب عن النظر المحقق الشريف قدس سره بقوله لعل مراد الشارح ان ما لا يكون متصلا ولا منفصلا في ذاته لا يكون له في ذاته امتداد اصلا اذ لو كان له في ذاته امتداد فاما ان يكون لامتداد منفصل فيكون منفصلا في ذاته او لا فيكون متصلا في ذاته واذا لم يكن له امتداد اصلا في ذاته لا يكون في ذاته قابلا لفرض الابعاد وكل جسم فهو كذلك وحينئذ يسقط النظر ويرد عليه ما اورده بعض المحققين من انه لا يلزم من حصول الابعاد له

بالتكاثف ثم قال وله قيل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجسم في حيز معين كما جاز ان يتصور بصور متعاقبة مقتضية لتخصصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد بينه الامام فليس يمتنع ان يقال ان تلك الصفات لا يخصص الهيولى بوضع الا انها يعده لوضع معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخرى ثم استعدادها للوضع المعين فحينئذ يتخصص بالوضع المعين والحاصل ان السؤال ان اورد بطريق النقض الاجمالي امكن دفعه لفرق وان اورد بطريق النقض التفصيلي لم يندفع اصلا **قوله** (ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس) هو ان الثابت بالبرهان ان لا شيء من الهيولى المجردة بقارنها الصورة بالضرورة وهي لا يدل بالذات على المطلوب وهو لا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بل على ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة وتنعكس بعكس النقيض الى ان كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة وينضم الى قولنا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة هكذا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة ليست بمجردة بالضرورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست بمجردة بالضرورة ويلزمه لا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة ولو قال هي لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لا شيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانهما ينتجان السالبة المطلوبة كان اخصر واحسن **قوله** (وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا) لا شك ان الاجسام مختلفة بالحقيقة فانا نعلم بالضرورة ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة في الجسمية فيكون اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية وهي مبادي الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع انما يتحصل الاجسام ويتنوع بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية هي مبدأ فصله وانما اورد قد لان الهيولى لا يقارن جميع الصور بل تقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة منها دائما بل في وقت دون

فى ذاته ان يكون فى ذاته متصلا اومنفصلا لجواز ان يكون اصل الامتداد حاصلا له فى ذاته وخصوصية الاتصال والانفصال عارضاله خارجا عنه كان اصل قوة النطق حاصل الانسان فى ذاته وخصوصية الكمال والنقصان عارضان خارجان عنه ثم قال هذا المحقق الشريف ثم اقول

فى بيان الصغرى من ان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون فى ذاته متصلا ولامنفصلا ان اردتم به ان موضوع لاتصال الواحد والانفصالين يجب ان لا يكون فى ذاته متصلا لا بالاتصال الواحد ولا متصلا بالاتصالين كما هو مقتضى تفسير الانفصال بالاتصالين مسلم لكن لا نسلم ان ما هو كذلك لا يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه لجواز ان يكون مستلزما للاتصال المطلق الاعم من ان يكون واحدا اومتعددا وحينئذ يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه بل نقول الجسم فى جميع الاحوال متصل تارة باتصال واحد وتارة باتصالات متعددة وهو باق فى الحالين وان اردتم ان موضوع الاتصال المطلق والانفصال المقابل له اعنى ارتفاع الاتصال الاعم من الواحد والتعدد و يجب ان لا يكون فى ذاته متصلا ولامنفصلا فلانسلم ان الجسم يطرء عليه الانفصال بهذا المعنى حتى يثبت امر قابل للاتصال والانفصال بهذا المعنى فان الجسم متصل باتصال ما دائما واحدا اومتعددا ولا يزول عنه الاتصال المطلق حتى يصير بحيث لا يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه وفى الجواب الثانى ان اردتم بقولكم الاتصال امر ذاتى للجسم ان الاتصال المطلق ذاتى له فهو مسلم ولا يلزم منه كون الاتصال الواحد بصفة الوحدة ذاتيا وان اردتم ان الاتصال الواحد ذاتى فهو ممنوع بل نقول الجسم مستلزم لمطلق الاتصال فاذا طرأ عليه الانفصال لم يزل مطلق الاتصال بل صار متصلا باتصالين بعدما كان متصلا باتصال واحد وهو باق فى كلتا الحالتين اقول حينئذ الكلام منه يرجع الى النظر الذى اشار اليه بما جيب اهـ كما تبين انظاهره ان المراد

وقت فافاد بقيد جزئية الحكم ابطال ان الهيولى لا تقارن كل الصور بان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول ومن الفهم العجيب ان يفهم من قد ان الهيولى انما تقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قيد جزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع لا لجزئية افراد متعلق المحمول

قوله (وكيف ولا بد من ان يكون اماهيم صورة) قد ثبت ان فى الجسم صورة جسمية وهيولى ففيه امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدأ الاثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة فتعين ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا كان المراد ان الاثار التى فى الاجسام مبدأ فما وجه تخصيص تلك الاثار بسهولة قبول الاشكال وعسره وامتناع قبولها فنقول لما كان المدعى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة النوعية وانما يتبين ذلك لو كانت لا تخلو عن الاثار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر لم يتبين ذلك فاورد تلك الاعراض لان الاجسام لا تخلو عنها فصح انه لا تخلو عن مبادئها بخلاف الاثار الاخر مثل احراق النار وترطيب الماء الى غير ذلك وانما قال الهيولى لا تخلو عن صورة ولم يقل الاجسام لا تخلو عنهما اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح فى البرهان اتماما وتقريرها ان يقال الاجسام تختلف بالاثار فتلك الاثار ليست واجبة لذاتها فلا بد ان تكون لها مبادئ فمباديها اما ان يكون هى الجسمية او الهيولى او امور اخر والاولان باطلان لما ذكرنا فهى امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية ولا يختلف اثاره فى الاجسام واما ان تكون مقارنة لها وهى اما ان تكون متعلقة بالهيولى اولا يكون والثانى باطل لان تلك الاثار انفعالية والانفعال لا يكون الا فى الهيولى فتعين ان يكون متعلقة بالهيولى فاما ان تكون اعراضا اوصورا والاول باطل لان تنوع الاجسام وتحصلها يتوقف عليها اذ الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور مبادى تلك الاثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادى فهى منوعة للاجسام ومحصلة لها ومن المحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فاذا هى جواهر وهى الصور النوعية لا يقال لاتم ان نسبة

المفارق الى سایر الاجسام على السواء ولم لایجوز ان یکون للمفارق خصوصیة بالقیاس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لکل نوع مبدأ مفارقا یستند الیه آثاره وفرق بینه و بین النفس بانها تتالم وتتلذذ بحسب احوال آلات بخلافه بل منهم من اسند الاثار الى الفاعل المختار وحینئذ لم یمکن معه اثبات ان لها مبادی فی الاجسام سلمناه لکن لایلزم منه ان لایصدر عن المفارق آلاثار المختلفة وانما یکون کذلك لو لم یکن للاجسام وهیولاتها استعدادات مختلفة بحسبها یصدر عن المفارق الاثار المختلفة الفایضة علیها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما یصدر من الاجسام فبین ان الاحراق لیس الا من النار والترطیب انما هو من الماء الى غیر ذلك فلو لم یکن فی الاجسام الا الهیولی والصورة الجسمیة لم یحصل تلك الاثار من الاجسام فلابد ان یکون فیها شیٔ هو مبدأ لتلك الاثار وحینئذ نقول هذا القسم مستدرك لان الکلام فی آثار الاجسام فکیف ردد بین آثار المفارق وآثار المقارن وکذا بیان انها متعلقة بالهیولی لانه یکفی ان یقال الامور المقارنة للاجسام اما اعراض او صور والاول باطل فتعین ان یکون صورا وهو المطلوب فان قلت المطلوب ان الهیولی لایخلو عن صورة فلو لم یکن متعلقة بالهیولی لم یتبین المطلوب فنقول تعلق الصور بالهیولی یدل على استلزامها للهیولی لابالعکس ثم لم لایجوز ان یکون تلك المبادی اعراضا قوله لان تحصل الاجسام یتوقف علیها ومحال ان یتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلنا بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام علیها لانسلم ان حصول الجوهر یستحیل ان یتوقف على العرض بل یستحیل ان یتوقف على العرض القایم به واما على العرض القایم بشیٔ آخر فهو ممنوع فان السریر لاشك انه جوهر وجسم وحصوله یتوقف على حصول الهیئة الاجتماعیة القایمة باجزائه لابه ثم لم یلزم من جوهریة تلك المبادی ان یکون صورا وانما یلزم لو کانت حالة فی الهیولی ولم یتبین بعد والحق ان اثبات الجوهریة ایضا مستدرك فان حال الصورة النوعیة مع الهیولی کحال الهیولی مع الصورة الجسمیة فکما ان لنا فی اثبات الهیولی ثلث مقامات الاول ان فی الجسم وراء الجسمیة شیئا آخر هو الباقی مع الاتصال والانفصال والثانی ان ذلك الشیٔ محل الجسمیة والثالث انه متقوم بالحال حتى یکون هیولى والحال

من الشقین المردد فیهما هو الاول فی کل من الجوابین والمنع الذی اورده على هذا الشق هو المنع الذی ذکرناه فی توجیه نظره ثم کون الاتصال ای المتصل ذاتیا للجسم مبنی على ما مر من ان الاتصال الجسم عبارة عن کونه ذا جسم تعلیمی وکونه ذا جسم تعلیمی فصل للجسم الطبیعی ومرجعه مرجع القابل للابعاد الثلثة وقد مر القول فی کونه ذاتیا منفصلا واقول فی توجیه کلام الشارح المحقق بعد تمهید مقدمة وهی انه لایجوز ان یکون الشیٔ حاملا قابلا لوحدته الشخصیة والکثرة المقابلة لها وذلك ضروری ولان الوحدة الشخصیة لما هو معروض الوحدة الاتصالیة لذاته ملزوم للوحدة الاتصالیة لذاته ضرورة انه اذا انفصل زالت وحدته الشخصیة فالصورة اذا کانت بحیث لاینعدم بطریان الاتصال والانفصال لم یکن متصلا لذاته بل کان مثل الهیولی فلم یکن معروضا حقیقیا للاتصال بل انما یتصف بالعرض ولست اقول انها لم یتصف بهذا الاتصال لذاتها لم یتصف بالاتصال الواحد لذاتها ولا باتصالین اذ لو کان متصفا لذاتها بالاتصال الواحد وکان معروضا حقیقیا زال وحدته الشخصیة بزوال الاتصال الواحد وان کانت متصفا حقیقة بالانفصال الاتصالین ولم یکن اتصافها بهما بالعرض زالت کثرتها الشخصیة فزالت وجودها ضرورة ان الوحدة الشخصیة والکثرة الشخصیة لاینفك عن الوجود الشخصی واذا لم یتصف بالاتصال حقیقة اصلا لابالوحدة ولابالکثرة منه لم یکن فی حد ذاته بحیث یفرض فیه الابعاد الثلثة کالهیولی وذلك باطل بالضرورة اذ من المعلوم بالضرورة ان هذا المتحیز بالذات الحال المکان لذاته لامحالة یفرض فیه الابعاد لذاته وهو الذی افاده المحقق فی جواب السؤال الذی اورده هو قریب مما ذکره صاحب المحاکمات من عند نفسه الا انه مشتمل على زیادة فائدة وهی بیان انها اذا لم یکن جسما اذ بعتبر

في كون الشيء جسما كونه بحيث يفرض فيه الابعاد في حد ذاته لا بالعرض والا لكان الهيولى جسما واما ماذكره بقوله واما الذين يجعلون آه فتوضيحه ان الاتصال اذا كان مقوما لماهية الجسم فلم يكن اتصاف الجسم به بالعرض واذا كان اتصاف الجسم به لذاته فلم يبق الجسم بعد زواله فان قلت الاتصال

المطلق ذاتي له وهو لا يزول بالانفصال قلت اذا كان اتصافه بالاتصال المطلق ذاتي له وهو لا يزول بالانفصال قلت اذا كان اتصافه بالاتصال المطلق لذاته كان اتصافه بالفرد الموجود منه وهو اتصال الواحد ايضا لذاته لا بمعنى انه لا ينفك عن ذاته بل بمعنى ان اتصافه به ليس بالعرض حتى يكون وصفا له بحال متعلقه على ماهو شان الاتصاف بالعرض واذا كان اتصاف هذا الجسم بهذا الاتصال الواحد مثلا حقيقة لا بالعرض كان بزواله يزول وحدته الشخصية كما عرفت واذا عرفت هذا لا يذهب عليك انه يمكن حمل كلامه رحمه الله ههنا على انه زيادة تحقيق للجواب الاول وعلى انه جواب آخر ويمكن حمله ايضا على مجرد انه لتتميم المقام وان الاتصال ليس عرضيا للجسم مطلقا بل له معنى اخر كان ذاتيا فتامل ولعل مراد المحقق الشريف قدس سره في توجيه الشرح لدفع النظر ما قررناه الا انه لم يبالغ في توضيح المقام وتحقيق المرام كما هو دأبه قدس سره الشريف (قال المحاكمات لان الهيولى ليس لها وجود في نفسها فضلا عن الاجزاء) ان اراد بسلب الوجود في نفسها عن الهيولى ان يكون وجودها بالعرض على مايدل دليله قوله فضلا عن الاجزاء لان الاجزاء انما كانت لها بالعرض فيلزم ان لا يكون الهيولى موجودة حقيقة على ماهو شان الاتصاف بالعرض وان اراد ان وجودها حاصل لها حقيقة لكن بسبب الصورة فيرد عليه ان النقض لا يتوقف على ان يكون وجود الهيولى وحصول الاجزاء لها من قبل ذاتها من غير ان يتوقف

صورة فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلثة اولها ان في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئا آخر هو مبدأ الاثار واللوازم وثانيها انه حال في الهيولى وثالثها انه مقوم للمحل لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقامان الاولان اما ثبوتها فواضح واما حلول الجسمية فيها فلما تبين من انها هي المتصله والمنفصله ولا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر واما المقام الثالث في الصورتين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ماذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة **قوله** (وكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص) هذا دليل ثان على وجود صورة النوعية في الاجسام وتقريره ان الاجسام تختلف باستحقاق المكان او الوضع اذ لابد لكل جسم من مكان خاص كما لغير الفلك المحيط او وضع خاص كالفلك المحيط فذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون للامر الزايد عليها وهو الصورة النوعية ولما اثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف وفي دليل آخر من اختلافها في الاين فقد اسند الكيف والاين الى الصورة النوعية والامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات يقتضي بكل جهة ما يناسبها واليه اشار بقوله والصور تختلف باعتبار آثارها الى آخره فليس معناه ان الصورة النوعية تختلف بحسب الذات حتى يكون المقتضي للكيف صورة نوعية والمقتضي للاين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضي الاينيات من حيثية مناسبة للاين ويقتضي ساير الاثار بجهة مناسبة لها واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان للاثار مبدأ في الاجسام واما ان ذلك المبدأ واحد ومتعدد فلا دلالة عليها ولعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزايد **قوله** (وتحقق كونها مغايرة لتلك

على شيء اخر اصلا بل انما يتوقف على ان لا يكون ثانيا و بالعرض (قال المحاكمات سيعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى آه) اورد المحقق الشريف قدس سره بانه لا يلزم من كون الصورة علة لوجود الهيولى ان تكون هذه الصفات عارضة

للصورة اولا و بالذات وللهيولى ثانيا و بالعرض اقول هذا الايراد ظاهر الورود على ما قرره صاحب المحاكمات ويمكن ان يقال فى توجيه الشرح مراده ان الدليل الدال على اثبات الهيولى فهو على تقدير تمامه انما يفيد بالحكم بوجود موجود ليس تحيزه ووحدته وتعدده واتصاله وانفصاله بالذات لان احتياج الصورة الى المحل الذى هو الهيولى انما يلزم من جهة انها متصفة بتلك الصفات بالذات فلو كانت الهيولى متصفة بالذات فكانت كالصورة تحتاج الى مادة اخرى فالبرهان انما يجرنا الى موجود لا يوصف بها بالذات بل بالعرض اذ البديهة حاكمة بان التحيز الواحد المتصل بالذات لا يبقى بطريان الانفصال الشخصية مع ان التفريق ليس اعداما بالمرة فلابد من امر ليس له هذه بالذات وعلى ما قررنا يكون قول الشارح يعلم حالية لا استقبالية اتصالية على ما فهمه صاحب المحاكمات (قال المحاكمات فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة اصلا) و رد ايضا ان اجتماع المثلين المستحيل هو حلولهما فى ثالث لا حلول احدهما فى الاخر وايضا عدم كون احدهما بالحالية والاخرى بالمحلية اولى غير مسلم اذ العل الاولوية مستندة الى العوارض وكذا لا يلزم من عدم احتياج الهيولى الى محل غناء الجسمية عن المحل مطلقا لجواز عروض الاحتياج

الاعراض) الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان استحقاق الاعراض غير وحصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض جهة الصورة و يوضح ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض فى بعض الاجسام ولقائل ان يقول لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مبادلها هى الصورة النوعية ومن البين الواضح المغايرة بين الاثار والمبادى فاى حاجة الى تحقيق هذه المغايرة وايضاحها والجواب انه ما اراد المغايرة بين الصور والاعراض مطلقا بل اراد الفرق بينهما فى استناد الاعراض الى مبادى فى الاجسام هى الصور النوعية وعدم استناد الصور النوعية الى مباديها فى الاجسام هى صور اخرى وذلك لان الاعراض ربما يزول مع ان السبب المقتضى لها باق من الجسم فان الماء اذا زالت برودته بملاقاة النار فالسبب المقتضى للبرودة باق وهو الذى يعيد البرودة الى الماء عند زوال المسخن فلولا ان فى الماء سببا لبرودته محفوظة للذات لما عادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل كالماء اذا صار هواء لعارض فعند زوال ذلك العارض لا يعود طبيعة الماء **قوله** (والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا) منها ان الاجسام كما اختلف فى الاثار والاعراض كذلك تختلف فى الصورة النوعية فلو كان اختلاف الاثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب ان يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى فيلزم التسلسل ثم اورد على نفسه سؤالا تقريره مسبوق بمقدمة وهى انك ستعرف ان الاجسام العنصرية مشتركة فى المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فادتها انما تتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة اذا تمهد هذا التصوير فلقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية فى العنصريات بحسب اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها فى الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والاثار فى الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات فى العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة

من خارج والحاصل ان حكم الامثال انما يتشابه فى اللوازم المستندة الى الماهية النوعية المشتركة فيها الا فى جميع العوارض ولا نسلم ان الحلول والاحتياج الى المحل من جملتها فتامل (قال المحاكمات لكن لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسم الظاهر ان الامام خلط بين الحلول فى اصطلاح الحكماء و بين القيام عند المتكلمين

بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفى الفلكيات لان مادة كل فلك لايقبل الا كيفيتها الحاصلة لها وجواب الشارح من وجهين الاول أنه ثبت ان لآثار الاجسام واعراضها مبادى موجودة فى الاجسام ولايلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادى مبادى اخرى فى الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادى الى المفارقات وامتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق واليه اشار بقوله مامر من مغايرة الاعراض لمباديها اى فى استنادها الى مبادى فى الاجسام وعدم استناد المبادى الى مبادى اخرى فى الاجسام على مابيناه وهذا جواب عن اصل السؤال والوجه الثانى ان اختلاف الكيفيات والآثار لايجوز ان يكون الاستعدادات والمواد لماتبين ان لآثار الاجسام وصفاتها مبادى تنوع الاجسام وتصنف بساير الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولاشك ان الاستعدادات والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات لزوالها عند حصول الكيفيات والآثار فهى يمتنع ان تكون منوعة الاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادى بالكيفيات اوباسم آخر فلامضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان المادة لاتكون فاعلة وهذا جواب عن سؤال الثانى وهو لايتوقف من الاحوال المذكورة الا على انها غير المادة ولعله هو المراد من قوله وساير الاحوال المذكورة والالزم الاستدراك لزيادة فى الكلام من غير توقف المرام عليه فان قلت الاستدراك باق اذ يكفى ان يقال قد ثبت ان للكيفيات مبادى والاستعدادات والمواد يمتنع ان تكون مبادى فباقى الكلام مستدرك فنقول يقينى الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق فى الجواب الاول سلك طريقا آخر فى الجواب الثانى ولاارتياب فى ان تعدد الطريق ادخل فى اثبات المطلوب عندى ان هذا السؤال غير وارد على ماذكره الشيخ وسبق توجيهه لان كلامه فى مبادى الاعراض والآثار لافى اختلاف الاجسام فيها واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار وصفات وهى ممكنة فلابد ان يكون لها مبادى لم يتوجه ان يقال لوكان اختلاف الآثار

المفسر بالتبعية فى التحيز هذا وقد افاد المحقق الشريف قدس سره ان فى هذا التقرير اشارة الى ان ماذكره الشارح فيه مساهلة فوجه صحة كلام الشارح على ماذكره بعض المحققين انه حل قول الامام واما على سبيل التبعية على التبعية فى التحيز بطريق الحلول فى الغير ليترتب عليه قوله فاذن كانت صفة للجسمية قال انما يمكن وليس كل جسم فيما حسب كذلك انما قال فيما احسب كذلك لانه بعدها يثبت امتناع الخرق عن الافلاك قال الشارح وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة لايقال الصواب ترك ذكر الاجسام الصغيرة وقصد صلابتها لانها مادة وهم آخر وسيجى ذكره وحله لانا نقول ذكرها ههنا انما هو للقدح فى تعميم الحكم بثبوت الهيولى بنا على احتمال ان بعض الاجسام كذلك وذكرها فيما سيجى للقدح فى اثبات الهيولى فى الجملة بناء على ان جميع الاجسام المفردة لا يقبل الانفكاك هذا نعم يمكن الجواب على ماقرره الشارح من اثبات الهيولى بالانفصال الوهمى وادعاء ان جميع الاجسام يقبله كان جوابا عن الوهم الاتى وبعد تقرير الجواب كذلك لاحاجة الى تقرير ذكر الوهم الثانى والجواب عنه لانه لاتوجه له اصلا (قال المحاكمات فالموجود فى الخارج من الجسمية لايكون الامجرد الجسمية) اى لا الجسمية المتحصلة بمابه الاختلاف من التشخص بان يشير على انه داخل فيها منضم فيها فيلزم تعدد الجسمية ووجودها فى الخارج من دون ان يكون متحصلة بما ينضم فيها من التشخص (قال المحاكمات اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية آه) كان الغرض من الترديد المذكور واثبات ان الحق هو الشق الاخير ان يظهر ان نسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فكما ان الجنس يتحصل متحصلا نوعيا بالفصل كذلك النوع يتحصل تحصلا شخصيا بالشخص فيظهر قوله فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لايجوز اختلاف الطبيعة النوعية

بحسب اختلاف التشخصات لان مقتضى الشئ لايختلف بالامر الخارج عنه فتأمل (قال المحاكمات وهذه الجسمية
انماهي طبيعة الجسمية وهذيتها آه) الاظهر ان يقال من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة مايعرض هذه الجسمية
وهذه الجسمية انماهي

طبيعة الجسمية وهذيتها فالحاجة الى المادة اما من جهة الطبيعة اوهذيتها فلما علمنا ان ليس للهذية مدخل فيه علمنا انه من جهة الطبيعة (قال المحاكمات امااولا فلانه ليس شئ من هذين التذكرين آه) قال بعض المحققين فيه نظر لان ماذكره الشيخ في التنبيه محل التذكرين فان محصله انا عرفنا بملاحظة بعض احوال طبيعة الامتداد اعنى قبولها الانفصال وعدم بقاء هويتها بعد طريانه احتياجها الى المحل وهي طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها في الاحتياج والاستغناء وذلك بعينه مافصله الشارح كما لايخفى اقول ماذكره بقوله انا عرفنا الى قوله وهي طبيعة واحدة ليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ وهل الكلام الا فيه فان قلت قول الشيخ واذا عرفت بعض احوالها آه اشارة الى ماذكره الشارح من التذكرين قلت هذا الكلام انما يشار به الى تذكر المقدمتين المذكورتين لكن في بعض الاجسام ولم يذكر قبل هاتان المقدمتان الاخريتين والشارح اخذهما كليتين فصح ان كلام الشيخ خال عنهما واعلم ان دفع الوهم المذكور يمكن بوجهين احدهما وهو الظاهر من كلام الشيخ ماقرره في المحاكمات وهو صريح ماذكره في الشفاء مداره على مقدمتين احديهما ان الجسمية طبيعة نوعية وثانيهما ان كل طبيعة نوعية لايختلف مقتضاها وظهر ان ماذكره الشارح لايثبت به الصغرى ولا الكبرى وثانيهما باجراء الدليل المذكور في الكل ولايحتاج فيه الى كون الجسمية طبيعة نوعية اوجنسية بل مداره على ان الجسمية يقتضى قبول الانفصال ولو في الوهم وان الانفصال ولو في الوهم يقتضى انعدام المتصل الواحد والشارح اختار هذا في دفع الوهم وهذا

لاختلاف المبادي لكان اختلاف المبادي لمباد اخر فان البحث لم يقع في اختلاف الآثار بل في نفسها ولا يلزم من استناد الآثار الى المبادي استناد اختلافها الى اختلاف المبادي لجواز اتحاد المبدأ واختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل نعم لووجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام تختلف في الكيفيات لانها اما ان تقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة او تقبلها بعسر اولا تقبلها اصلا فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المباين بل لاجل الصور النوعية ورد عليه بان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات لصورة نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية بصور اخرى ولامدفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادي للكيفيات حيث قال امامع صورة توجب قبول الانفكاك الخ فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام وان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على الصورة الجسمية والمادة في الجسم لكن لم قلتم بانه لابد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية اوفلكية اما الافلاك فلا يمكن القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان تكون لازمة لجسمية الفلك اولا يكون والثاني محال اذ مبدأ اللازم يمتنع ان يكون ممكن الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية اولما يكون حالا فيها اولما يكون محلا لها اولما لايكون حالا ولا محلا والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركا فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركا فيها بين الاجسام وانه محال وان لم يكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل الحجة والثاني باطل ايضا لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه وان كان لازما عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشئ اما ان يكون جسما اوجسمانيا اولا جسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى حتى يقال لزومها لوكان لجسم اوجسماني لكان اما الجسمية اوالحال فيها اولمحلها اولغير الحال والمحل وكذا الثالث

لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد اللزوم للفلك اولى من ان يفيده لغيره وايضا لو جاز ان يكون لزوم الصورة المفارق فليجز ان يكون لزوم الكيفية له بلا واسطة الصورة ولما بطل الاقسام الثلثة من اصل التقسيم بقى ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير موجه لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فما هذا التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب مسبوق بمقدمة وهى ان المعلل اذا اورد الدليل فالسائل اما ان يسلم جميع مقدمات الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلى والمناقضة واما منع مقدمة لا على التعيين وهو النقض الاجمالى وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفى ما ادعاه المعلل او لم يورد فان لم يورد دليلا على نفى ما ادعاه المعلل حصل الالزام وان اورد دليلا على نفى ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض والمعارضة كما يأتيان فى الدليل يأتيان ايضا فى مقدمات الدليل وحينئذ يكون بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال ومناقضة على سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد الانواع الثلثة وقد يقال المعارضة انما توجه اذا كان الدليل ظنى الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعى الدلالة وقد سلم الدليل فلابد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ليس بشئ لان المعارضة لو قامت وتمت دلت على ان فى مقدمات دليل المدعى مقدمة كاذبة فهى فى القطعيات كالنقض وترتيب المنوع ان يقدم النقض على المناقضة وهما على المعارضة اذا ثبت هذا التصوير فنقول ذلك الاعتراض نقض اجمالى وتقريره ان الدليل على اثبات الصورة فى الفلك ليس بتام لان احد الامرين لازم وهو اما وجود محال من المحالات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الاجمالى الا منع مقدمة لا على التعيين واما العناصر فهب ان احدى صفتيها وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز

غير ماذكره الشيخ فى الشفاء وتطبيق كلام الاشارات عليه تعسف بل الظاهر انه كلام ذكره من عند نفسه وما ذكره الشيخ يشير اليه فى اثناء شرحه (قال المحاكات واما ثانيا فلانه ان عنى بقوله) قال بعض المحققين معنى الانفصال الوهمى ان الوهم يحلل الامتداد الى جزئين و ينتزع ذينك الجزئين منه لان الوهم تخترع له اجزاء كما فى التوهمات الكاذبة والانفصال بهذا المعنى انما يتحقق بسبب اشتماله على الهيولى اذ لو لم يشتمل عليها لمكان الانفصال الوهمى توهما مستحيل لكونه على تقدير الوقوع مستلزما لانعدام الشئ بالمرة فكان من الاوهام الاختراعية واما اذا كان مشتملا على الهيولى كان انفصاله ممكنا بالنظر الى الامتداد والهيولى وان كان ممتنعا بالغير نظرا الى الصورة النوعية فيكون توهم انفصاله توهم امر ممكن فى ذاته و بذلك يفارق فرض انقسام النقطة والمجردات بل سيذكر الشيخ انه لو لم يشتمل المقدار على المادة لم يتحقق له كل جزء فالانفصال الوهمى يستلزم وجود الهيولى فى الخارج لكن لا ينطبق ذلك على ماذكره الشيخ ويبقى فى كلام الشارح مناقشة فى ذكر ذلك فى خبر التذكرة اذ ليس ذلك فيما سبق من كلام الشيخ اقول هذا قريب مما سيجيء فى المحاكمات ولا يخفى عليك انه حمل القسمة الوهمية فى كلام القوم على فرض الوهم الانفكاك فى الجسم مع انهم فسروه بفرض شئ دون شئ وزعم ان الفرق بين القسمة الوهمية فى اجزاء المتصل وبينها فى النقطة مثلا ان المفروض وهو الانفكاك فى الأول ممكن ذاتى دون الثانى والا فلا فرق ويمكن ان يقال بعد حمل الفرض ههنا بمعنى التجويز لا التقدير ان الفرق ان تجويز انفكاك الاجزاء فى المتصل تجويز امر محال وفى النقطة تجويز محالة ﴿ ان ﴾
بالوصفية كما قيل فى الفرق بين الجزئى والكليات الفرضية وفى بعض الحواشى لا يقال اللازم من الانقسام الوهمى مادة وهمية لا خارجية وليس الكلام فى ذلك لانا نقول بل يلزم مادة خارجية بوجهين الاول ان الصورة الذهنية متحدة

بالنوع مع الامر الخارجي ولافرق بينهما الا بالوجودين وتوابعهما والافلا مطابقة اذ المعنى من المطابقة ذلك فحيث
كان الذهني ذامادة كان الخارجي كذلك الثاني انا نعلم بالضرورة ان الجسم في الخارج بحيث لو حصل في الذهن كان
للقوة الوهمية قسمة امتداده بالفعل الى قسمين اذ لو لم يكن في الخارج كذلك لا يتأتى للوهم قسمة
كما لا يتأتى في المجردات لانها ليست في ذاتها الخارجية بتلك الحيثية واذا كان كذلك ففي الخارج لها قوة ذلك القبول وليس ذلك الاتصال اذ هو لا يجامع الانفصال الوهمي فيكون هو المادة ثم قال ويمكن ان يستدل بالفرض الصحيح ايضا بان يقال للعقل ان يفرض عرضا ساريا في بعض الفلك وآخر ساريا في بعضه الآخر وذلك ضروري فيقع القسمة في الخارج لذلك الجسم اقول فيه نظر اما في الوجه الاول فلانه ليس المراد ان القسمة الوهمية يثبت وجود المادة للصورة الذهنية من الجسمية بحسب نفس الامر حتى يلزم وجودها في الخارج ايضا بناء على المطابقة التي ذكرها بل المراد ان القسمة الوهمية وهي فرض شئ دون شئ لا يورث الاثنينية بحسب نفس الامر اصلا لا في الخارج ولا في الصورة الذهنية بل انما يلزم وجودها بحسب التوهم والفرض ولو قيل نحن نريد بالقسمة الوهمية تحليل الفصل الصورة الذهنية الى صورتين وتفصيلها اليهما وحينئذ نقول لو لم يشتمل تلك الصورة على المادة يلزم انعدامها بالمرة واذا اشتملت عليها لزم اشتمال الجسم الخارجي عليها للمطابقة المذكورة قلت محل تلك الصورة انما هو الذهن ويكفي لعدم
انعدامها بالمرة وجود المحل الذي هو الذهن ولو وجب لعدم الانعدام بالمرة اشتمال نفس الصورة على امر باق في الحالين
لزم من ورود القسمة على الجسم اشتمال الاعراض القائمة به كالسطح والخط واللون والضوء على جزء باق في الحالين
بل يكفي هناك وجود مادتها فكيف هناك ايضا وجود محلها ومادتها وهي الذهن وايضا لو صح هذا الدليل يلزم

ان لا يحتاج اليها وانما يحتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع اجاب الشارح
بان الصورة النوعية ليست لازمة للجسمية لانها لو كانت لازمة لكانت
اما لازمة الجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل
لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة
بين الاجسام وهو المحال والثاني ايضا باطل لان خصوصية الجسمية
ونوعيتها انما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة
مستتبعة اياها وحينئذ سقطت القسمة المذكورة لابتنائها على لزوم
الصورة النوعية للفلك واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك لم يتأت
تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته
لا لشئ آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون
فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض والا لم يتوجه
اصلا وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة النوعية سبب لاختصاص
الجسمية الفلكية لكن لا ينافي ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما في الباب انهما
يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهي يمتنع انفكاكها عن الجسمية المختصة
والممتنع الانفكاك عن الشئ لازم له وايضا مقدمة النقض ليست لزوم الصورة
للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة النوعية
ليست بلازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة
في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة
وعدمه معا على ذلك التقدير وانما لم يجز لو لم يكن محالا وهو اول المسئلة
وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا ينافي الملازمة بين لزوم
الصورة ووجودها في الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على
انها مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة
في الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف لما ذكره
الشارح لكنه حينئذ يصير معارضة والسؤالان واردان على قوله استناد
الصورة الى المادة غير معقول كما لا يخفى فقد ظهر ان كلام الشارح في هذا المقام
خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها
فان اللزوم ربما يستند الى ذات اللازم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما وحينئذ
يختار من القسمة ان اللزوم له لا يكون حالا في الجسمية ولا محلا لها ولا جسما
ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق فلا محذور فيه ومن ههنا تبين ان مراده

من ورد القسمة على الصورة الذهنية للسطح اشتمالها على المادة ولزم اشتمال السطح الخارجي عليها ايضا هذا خلف واما
فى الوجه الثانى فلان الانفصال عبارة عن وجود الاتصاليين وحدوثهما على مامر فى كلام الشارح وقوة الحادث
انما تقوم قبل حدوثه بمادته ومادة الحادث فيما نحن فيه هى الذهن فتلك القوة قائمة به نعم

الجسم فى الخارج يمكن له الانقسام
فى الوهم بمعنى انه صالح له لا بمعنى
الاستعداد له واوضح ماذكره لزم
اشتمال السطح على المادة لانه فى
الخارج بحيث لو حصل فى الذهن
كان للقوة الوهمية قسمة بالفعل الى
قسمين اذ لو لم يكن فى الخارج كذلك
لا يتأتى للوهم قسمة كما لا يتأتى
فى المجردات فى الخارج لها قوة ذلك
القبول وليس ذلك الا الاتصال اذ هو
لا يجامع الانفصال الوهمى فيكون
هو المادة واما الاستدلال بالفرض
الصحيح ففيه ان اختلاف الفرض
لا يوجب القسمة الخارجية (قال
المحاكات فاشتمل الكلام على استدراك
عظيم) لان ماذكره الشارح
فى التذكرين يكفى لاثبات الهيولى
بالقسمة الوهمية فى جميع الاجسام
لضاع ذكر الوهم الثانى بعد ذلك
اللهم الا ان يقال ذكره يجيب عنه
بجواب آخر قال الشارح ولا مادة
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية
والعنصرية اقول اللازم من كون
الشئ مادة ان لا يكون محمولة على
المركب منها ومن جزء آخر مسمى
بالصورة لان لا يكون محمولة على
جزئيات نفسها كيف والبدن اسم
لمادة الحيوان مع انه محمول على
جزئيات الابدان نعم لم يحمل على
فرد الحيوان فان قلت الشارح ضم
الى ما قال قوله وغيرهما والمراد انها محمولة على افرادها الفلكية والعنصرية وعلى غيرها كافراد
المركب اذ لا يكون للصورة الجسمية فرد غير فلكى ولا عنصرى قلت حمل الصورة الجسمية على المجموع غير ممنوع بل
انما يحمل عليه الجسم دون الجسمية كيف والجسمية من الاجزاء الخارجية للمجموع فلا يحمل عليه واما قوله

من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظاهر ان
كلامه فهو بين البطلان ومن البين ان يتجه ان يقال لو كان لزوم الجسمية
لصورة الفلك كان هذا اللزوم اما للجسمية او للحال فيها او للمحل
او لغيرهما فان هذا ترديد فى اللازم كما ان ذلك ترديد فى الملزوم ولو كان
المراد ان الكلام فى الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة
لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لوروده على لزوم الصورة للجسمية
كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال هب ان الحجة التى ذكرتموها
يدل على ان فى الاجسام امورا موجودة هى اسباب لهذه الاحكام لكن
المطلوب ان فيها صورا اخرى ومباد الاحكام لا يجب ان يكون صورا
لجواز ان يكون اعراضا فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب
او وجود الاجسام حتى يثبت كونها صورا وهذه مناقضة والشارح
لم يوردها لانه فى الدليل اثبت كونها صورا ثم قال وانما الى الآن ما رايت
احدا منهم يشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل من البحث عن كيفية
التلازم فان نتيجته هى ان الصورة علة للهيولى فى الوجود والمراد بالصورة
هناك ما هو اعم من الصورة الجسمية والنوعية ولقد احسن حيث قدم
النقض بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه
الصور محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حالة فى الجسم او فى
الهيولى بشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا
لم يكن صور الا انها لا يكون مقومة للجسمية حينئذ وجوابه سلمنا ان هذه
الصور ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صورا اذ ليس
من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهيولى
وسيأتى بيان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشارح
بهذا الكلام ان تقوم الهيولى بالصورة يعلم من بحث التلازم فاى حاجة
الى اثبات جوهريته ههنا **قوله** (ليس يكفى وجود الحامل حتى يتعين به
صورة جرمانية) هذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهى ان الطبيعة
النوعية اذا حصلت فى العقل لم يمتنع من حمله على كثيرين والشخص
اذا حصل فى العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن فى الشخص امر زايد
على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزائد هو التشخص
والتعين وقد عرفوه بانه صفة يمتنع وقوع الشركة فى موصوفها فثبت

اوغيرهما فينبغي ان يحمل على امتدادات آخر غير الفلكية والعنصرية بان كان المراد من العنصرية البسائط ليكون المراد من الغير امتدادات المركبات وتحقيق كلام الشارح ان الجسمية اذا اخذت لابشرط شئ يحمل على المجموع كما ان الجسم المأخوذ كذلك يحمل ﴿ ٩٧ ﴾ على الشئ المركب من الجسم الذى هو المادة ومن صورة النسبة اذ يصدق على ذلك المجموع انه جوهر قابل للابعاد الثلثة والوجه فى عدم صحة حمل الصورة الجسمية على المجموع انها اسم لها من جهة اخذها بشرط لا اى من حيث انها جزء كما ان لبدن اسم المادة الحيوان لايحمل مفهومه عليه وان صح حمل الجسم على النسبة اذا اخذ لابشرط شئ لكن صاحب المحاكمات لم يحمل كلام الشارح على هذا ولهذا فسره هكذا لانها محمولة على الجسميات بل اخذه على الوجه الاول فالايراد وارد على توجيهه فتأمل قال الشارح انما يصير نوعا باتصاف آه اقول فيه بحث لان معنى الطبيعة النوعية هو الطبيعة المنسوبة الى النوع بان كان فردا منه كما ان الماهية الجنسية والطبيعة الجنسية بمعنى انها من افراد الجنس وحينئذ كما انها من حيث هى لايكون نوعا لايكون من حيث هى فردا للنوع على ان الحق ان النوعية يعرض الماهية لابشرط شئ لابشرط العموم كعروض العموم نعم الذات غير مقتضية لعروضها بلاشرط والالزم اتصاف الاشخاص بها فالشرط واسطة فى الثبوت دون العروض فيصدق ان الطبيعة لابشرط نوع فتدبر (قال المحاكمات وانما تقتضى شيئا اذا تحصل ان يفصل) هذا الكلام صريح فى ان المراد بعدم تحصل ﴿ ١٣ ﴾ الطبيعة الجنسية عدم تحصلها بدون الفصل لامطلقا وكذا المراد بقوله فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل انه يجوز ان يقتضى بشرط تحصله بفصل معين فلا اقتضاء بدونه وليس المراد وجوب عدم الاقتضاء بدون ذلك الفصل المعين والاورد عليه ان تحصلها انما يتوقف على فصل ما

ان الشخص مركب فى العقل من الطبيعة النوعية والتشخص وهل هو كذلك فى الخارج حتى ان فى الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والآخر التشخص اوليس فى الخارج الاامر واحد الذات والوجود اذا حصل فى العقل تعدد كحال النوع مع الجنس فان فى النوع امرا زيدا على الطبيعة الجنسية اعنى الفصل وهما متحدان فى الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زايد على الطبيعة النوعية فى الخارج ثم ان تعين لطبيعة النوعية اما ان يكون معلولا لماهيته اولايكون فان كان معلولا لماهيته كواجب الوجود ينحصر نوعه فى شخصه وان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا فى فيضانه واما ان لايكون فان كفى كالعقل كان ايضا نوعه منحصرا فى شخصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة منحصرة فى اشخاص وان لم يكن بل لابد له من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصرة فى شخصه كالفلك فان له مادة واحدة لاينفصل او يتعدد القابل فتعدد التعينات بحسب تعدد المواد وهذه هى قاعدتهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا فى افاضته فلابد ان يكون نوعه منحصرا فى شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف واذا تقرر هذا فنقول كلام الشارح انه قد ثبت ان الجسمية ليست قايمة بذاتها بل هى فى الحامل وثبت انها غير منفكة عن التناهى والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها فى وجودها وتشخصها يحتاج الى الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لايكفى فى تشخصها بل لابد من اشياء اخر وذلك لان الاجسام العنصرية تختلف فى الاقدار والاشكال فلو كانت الهيولى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهيولى فى الاجسام العنصرية ولا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لابالمقدار فجاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية فيكون مع ذلك مشابهة فى المقدار اذ المقدار عارض والتشابه فى العارض لايستلزم التشابه فى المعروض وهذا الكلام مشتملا على ثلثة ابحاث البحث الاول فى احتياج الصورة الجسمية فى تشخصها الى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة عن القاعدة المذكورة الا انه لما لم يتبين بعد بينها ههنا بوجه آخر وقد اشار الشيخ اليه فيما سبق وفيه نظر فانا ثابت بالبرهان ليس الا ان الصورة محتاجة

فلايلزم من عدم الاقتضاء بدون الفصل المعنى وبما قررنا ظهر اندفاع ماذكره بقوله وليس بشئ لانا نختار الشق الاول والمنع ساقط لان المراد عدم تحصلها بدون الفصل لا تحققها مطلقا فلا يراد وذلك لان الجسم مالم ينضم فيه الفصل بان يصير متحدا مع النوع لم يوجد فى الخارج ويؤيده ان صاحب

المحاكمات ذهب الى ان الاجزاء المحمولة صورة لامور متحدة فى الخارج ذاتا ووجودا فالجنس مع الفصل متحد ذاتا وماذكرنا مصرح به الشارح فى دفع الشك الذى اورده الامام على ماذكره فى آخر الشرح وتبعه صاحب المحاكمات فتدبر وكذا اندفع ماذكره بقوله على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية لما عرف ان ليس المراد بماذكر الوجوب بل يجوز نعم يرد ان يقال كما ان الماهية الجنسية يتحصل بالفعل كذلك الماهية النوعية يتحصل بالتشخص فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية من جهة الفصول كذلك جاز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية من جهة المشخصات والجواب ما اشار اليه فى المحاكمات من انا نعلم بالبديهة ان ليس للهيئة مدخل فى الاقتضاء فلا يصح الاسناد الى التشخص فتأمل (قال المحاكمات وبين ان هذا القدر يكفى فى بيان احتياجها) لو اثبت نوعيتها بما اثبت من انها ليست مادة ولا جنسا فتعين ان يكون نوعا كان اصوب او توجيه كلام الشيخ بماذكر يتوجه عليه ما مر من استدراك بيان النوعية (قال المحاكمات لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثانى كان اشكل منه) فيه تكلف لا يخفى كيف واشكالية المنع انما هو باعتبار اشكالية التفصى عنه لا باعتبار الشمول وعدم الشمول ﴿ الصورة ﴾ واقول ان المنع الاول لما كان مذهب بعض الحكماء بخلاف الثانى ولم يذهب احد الى اثبات الهيولى فى بعض الاجسام دون بعض اراد الشيخ التفرغ عنه ويشتغل بمقاومة الخصم ومناقضته (قال المحاكمات وتقرير الجواب ان امكانه

الى الهيولى فى تناهيها وتشكلها فمن اين يلزم انها محتاجة فى تشخصها اليها واحتياج العوارض الى شئ لا يستلزم احتياج المعروض اليه والبحث الثانى فى ان الهيولى لاتكفى فى تشخص الصورة وماذكره لا يدل الا على انها غير كافية فى تعين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها لا يكفى فى تعين الصورة ومن الجائز انها يكفى فى تعين الصورة ولا يكفى فى تعين الشكل والمقدار حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن ان يتفصى عن البحثين بان يقال لا معنى لاحتياج الصورة فى تشخصها الى الهيولى الا احتياجها فى كونها معروضة للعوارض الخارجية الى الهيولى وربما نقف فيما سيأتى على تحقيق ذلك واما ان تشابه الكل والجزء غير لازم ففاسد لان عظم الكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعى التعدد ولو كانت هيولى العناصر كافية فى تعيين الصورة لم يوجد من الصورة الاشخص واحد وكذا من المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر واحد البحث الثالث فى العلل الاخرى التى اشار اليها بقوله الى معينات واحوال متفقة من خارج حملها الامام على المعدات فان اختلاف الصور النوعية واختلاف المقادير والاشكال فى الاجسام العنصرية المشتركة فى المادة ليس الا بحسب اختلاف استعدادات واختلاف تلك الاستعدادات بحسب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سابق سواء كان صورة او مقدارا او شكلا فهو معد للاحق وجعل هذا الكلام جوابا لسؤالين وتقرير جوابه عن السؤال الاول انا لانسلم ان لزوم المقدار والشكل لو كان الحامل لزم استواء الاجسام العنصرية فى المقدار والشكل وانما يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل لمجرد الهيولى وليس كذلك بل لمقادير واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثانى بانا لانسلم انه لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة لصورة اخرى بل لصورة سابقة معدة فقوله فيما نقل الشارح لها اسباب الاختلافات اشارة الى جواب السؤال الاول اى الاختلافات فى المقدار والشكل وقوله والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثانى اى الاختصاصات فى الصور النوعية وعلى هذا لاحاجة للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الشارح فقد حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية للتشخص

بالقسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية هذا يدل ظاهرا على ان اثبات الهيولى انما هو بالقسمة الانفكاكية اذ لو اثبت الهيولى بالقسمة الوهمية على ما قرره الشارح في جواب السؤال الاول بلغو بيان لزوم القسمة الانفكاكية القسمة الوهمية بعد ذكر ان القسمة الوهمية يوجب وجود الهيولى وانها حاصلة

الصورة فان المادة علة قابلة ولا بد مع العلة القابلة من العلة الفاعلة قاولا فسر المعينات بالمشخصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة بها هي المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان ذلك الماء لا يتعين في الخارج الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكمية وهيئة مخصوصتان وفسر الاحوال المنفقة من خارج بالامور الاتفاقية التي يندر وجودها فان علل الاشخاص من حيث انها اشخاص لا بد ان تشتمل على امور لا يوجد الامرة واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية العلل الفاعلية لتشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية وفيه نظر لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها غير ثابتة ولا شك ان تشخص الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون علة فاعلة للثابت وكذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة فهي لا يجامع تشخص الصور اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا القواسر الخارجية كما في فصل بعض العنصر منه فان القسر على الفصل مما به حصول الصورة من المبدأ وايضا فقد فسر المعينات اولا بالمشخصات وليس من العلل المذكورة مشخصات فقد فسر المعينات ههنا بما ليس بمعينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من العلل الفاعلية معدات الصور الشخصية فان العلل المعدة في جانب العلل الفاعلية والفاعلية يقتضي تشخص الصورة والمقدار في القابل بمعدات وعن الثاني بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه وانما لم يذكره تعويلا على ما سبق والحاق المتعلم الزكي به فحاصل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخص الصورة بل لا بد فيه معها من مشخصات ومعينات لكن الشيخ وصف العلل بانها يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل ولا شك ان المشخصات لا يحدد القدر والشكل فان الشيء لا يحدد نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة في تناهيها وتشكلها ومقدارها تحتاج الى الهيولى وهي لا تكفي في هذه العوارض بل يحتاج

لجميع الاجسام (قال المحاكمات واما انه لا افتراق بينهما في امكان الاتصال فلا دخل له في الجواب اقول فيه نظر ظاهر اذ قد عرفت ان اثبات الهيولى كما امكن بطريان الانفصال على الاتصال امكن بطريان الاتصال على الانفصال اذ نقول لا بد لذلك الاتصال الطاري اولقوته من محل موجود قبل الاتصال مقارن له وليس هو الانفصال فلا بد من امر آخر وهو الهيولى (قال الشارح ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين آه) في بعض الحواشي فيه نظر لانه انما كان يلزم لو كان الانفصال مقتضى طبايع تلك الاجزاء وهو ممنوع اقول المراد بقبول الانفصال امكانه ولا شك ان الانفصال ممكن نظرا الى طبايع تلك الاجزاء والا لكان ممتنعا ذاتيا فلم يقع وسيجيء ان امكان الانفصال يكفي لاثبات الهيولى (قال المحاكمات والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متعددة في الجسمية) حاصل المقام ان الشارح حمل اتحاد طبايع الاجزاء في كلام الشيخ على الاتحاد في الطبيعة النوعية التي هي الصورة النوعية لها وجعل اشتراك الاجسام فيها موجبا للاشتراك في حكم الانفصال فيلزم اثبات الهيولى في الكل وجعل بناء الدليل على تسليمهم واعترافهم بتساوي الاجسام في الطبيعة النوعية ويتوجه عليه ان وظيفة الحكمة هي البرهان دون الاقتصار على الجدل وان عبارة الشيخ خارج عن طبيعة الامتداد يدل على ان المراد بالطبيعة المشتركة فيها فيما قبل هي الطبيعة الجنسية دون النوعية والاشتراك في الطبيعة الجنسية متحقق بلا جحود لانه لا اختصاص بالفلكيات وفيه ... على ما قال في المحاكمات

والامام حمل الكلام على اتحاد الاجسام في الطبيعة الجسمية وجعل مجرد الاشتراك فيها موجبا للاشتراك
في جواز الانفصال وتوجه المحاكمات وعلى هذا كان الدليل برهانا لاجدلا وكان تماما في الواقع لاعلى الخصم
فقط وكان يلايم اجراء كلام الشيخ وتعبير الشيخ عن الجسم البسيط بالامتداد الجسماني

الى امور اخرى فكيف يقال من الامور الاخرى هذه العوارض وكان
الامام انما اقتصر على المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يختلج في الخاطر
ان المعينات تصحيف المعينات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل
على الافاضة **قوله** (كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم) هذه
القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سندا للمنع الا انه
لما جعلها السر وجب عليه ان يثبتها ههنا فقد اخل بالواجب واما الذي ذكره
الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد معها من العلة الفاعلية فهو لا يتم
لما تبين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة فنقول كل حادث لا بد له
من علة تامة لا يجوز ان تكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك
الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والا لزم قدم الحادث
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء
من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة
بجميع اجزائها وهذه الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة لا سبيل
الى الثاني لما تعرفه فتعين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية
ومن الظاهر ان تلك الحوادث كل ما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى
الوجود يقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث
الى المعلول يوجد ولا معنى للاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب والبعد
لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالمعلول وهو
المادة والقرب والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فاذن ثبت ان كل
حادث سابق معد للاحق في قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف
عليه اللاحق اولا فان لم يتوقف عليه لم يكن معدا له والا فعند انتفاء السابق
لم يوجد اللاحق قطعا فنقول للمعد عدمان عدم سابق ازلي وعدم
لاحق ابدي والمعلول يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد المعلول الا
اذا وجد السابق وانعدم واما الاسرار التي تقتضيها القاعدة السرية
فمنها ان ليس للحوادث بداية زمانية لانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث
آخر فلا زمان الا ويوجد فيه حادث وههنا شيء وهو ان الذي يقتضي
هذا السر ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث بآخر
فالصواب ان جعلت بالسر المعظم ليترتب عليه هذا السر وغيره ومنها
انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية اما انه لا بداية لها

الواحد لما كان ملايما لتوجيه الامام
اوله الشارح وقال الامتداد الجسماني
الواحد الذي ذكره هو الذي يسميه
اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا
واحدا فتدبر (قال المحاكمات وليت
شعري اذا بني الكلام على تشابه طبايع
الاجزاء) هذا نظر الى ظاهر عبارة
الشيخ حيث لم يؤخذ كون طبيعة
الامتداد متشابهة في الفلك العنصري
بل اكتفى بالاشتراك في مفهوم الامتداد
ذلك ان يحمل كلامه على اشتراك الجميع
في مفهوم الامتداد الذي هو حقيقة الجميع
لكنه خلاف الظاهر ويكفي له هذا
لترجيح حمله على حمل الشارح (قال
المحاكمات واعلم ان امكان القسمة
الوهمية آه) لا يذهب عليك انه ان ثبت
هذا الكلام اندفع ما اورده على
الشارح سابقا من ان القسمة الوهمية
لا يثبت وجود الهيولى في الخارج
واعترض عليه سيد المحققين قدس
سره بان الوهم اذا فرض جزئين
وحكم بالمغايرة بينهما يلزم ان يكون
ذلك الشيء في الخارج بحيث يمكن
ان يكون له جزآن متميزان منفصلان
في الوهم لا ان يكون له جزآن
كذلك في الخارج فان الحكم بالامور
الثابتة للماهيات في الاوهام عليها
صادق في نفس الامر ولا يلزم منه
ثبوت تلك الامور لها في الخارج الا ترى
ان الفلك من حيث هو فلك اي مع
اشتماله على الصورة النوعية يقبل
الانفصال الوهمي دون الانفكاكي واجاب عنه بعض المحققين بان القسمة الفرضية والوهمية
ليست من الفروض والاوهام الكاذبة الاختراعية كفرض انقسام المجردات بل المراد بالفرض ان يكون في الخارج
شيء يصح للعقل بذاته او بالتوجيه العقلي او بمعونة الوهم على التوجه الجزئي تحليله الى الاجزاء ولا يكون الشيء

فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الا في ازمنة متسابقة غير متناهية والزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية واما انه لا نهاية لهما فغير لازم من القاعدة وانما يلزم منهما اولزم ان بعد كل حادث حادثا لا الى نهاية كما لزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنه مبرهن عليه فان ارتفاع الحوادث لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحوادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر وهكذا وترتب العدمات الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية وهو التسلسل المحال فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم وليس عدما لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدى فلابد ان يكون عدما سابقا ازليا وارتفاع العدم الازلى لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذن لابد ان يكون بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث وعلته الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلته الحكم الثانى هذا بيان ماذكره الامام واما ماقاله الشارح فظاهر ونحن نقول ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات و بين المتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الا بحسب الاستعدادات متسابقة والاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى اولم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلية ابدية لان المبدأ الاول لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول المبدأ الاول بالذات ومعلول معلوله بالعرض فيكون جميع الاشياء موجودا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية ابتداء عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجددها فهي من حيث استمرارها ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها يصير سببا للحوادث لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها و بحسب تبدل الاوضاع يختلف استعدادات القوابل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادى الدائمة الى الحوادث

كذلك اى قابلا للتحليل باحد الوجهين الا اذا كان فيه شئ يمكن بالنظر اليه هذا الانقسام وان امتنع لغيره اذ لو لم يكن هناك شئ كذلك لكان فرض القسمة فيه من الفروض والاوهام الكاذبة الصرفة وهذا واضح لذوى العقول السليمة فلا يرد عليه النقض بالفلك مع اشتماله على الصورة النوعية المانعة من قبول الانفكاك لان قبول القسمة الوهمية بواسطة اشتماله على الامتداد الذى يمكن طريان الانفكاك عليه بالنظر الى ذاته وان كان ممتنعا بالغير اعنى الصورة النوعية ولولم يشتمل على الامتداد ولم يصح الحكم عليه لقبول القسمة الوهمية بل كان فرض القسمة له وتوهم القسمة فيه من قبيل الفروض والاوهام الكاذبة التى لا حقيقة لها كفرض القسمة للمجردات وكذا لو لم يكن مشتملا على الهيولى اوكان فرض الانقسام فيه فرض اومستحيل لادائه الى انعدام شئ بالمرة وهو محال اقول قد مر ما يدفع به هذا الكلام فلا بأس بان يعيده و يزيده بيانا فنقول الفرق بين القسمة فى الاجسام و بين القسمة فى المجردات ظاهر لاشك فيه لكن نقول ليس الفرق الا ان الجسم فرض فيه شئ دون شئ اى بلا حظ العقل مستقلا فيه شئين كليا او بمعونة الوهم جزئيا بخلاف المجرد وذلك لان فرض شئ دون شئ انما يتصور فى المقادير وماله المقدار واما ان هناك امكان قسمة خارجية فذلك غير مسلم غاية الامر ان هناك امكانا عقليا بمعنى تجويز العقل القسمة الخارجية فيه دون المجرد ففرض القسمة الخارجية فى الاول فرض امر ممتنع وفى الثانى فرض ممتنع كما قالوا فى الفرق بين الجزئى والكليات الفرضية وماذكره قدس سره بقوله الا ترى تنظر ذكره نفوته للمنع الذى اورده وليس نقضا اقول ويمكن ان يقال فى اثبات الهيولى بان لنا قضية شرطية صادقة هى انه لو قبل الجسم الانفكاك الخارجى لا يكون ذلك اعداما له بالكلية سواء كان ذلك المقدم ممكنا وممتنعا فيكون مشتملا على امر آخر غير الصورة باقيا حال الانفكاك والا صدق انه على تقدير

الانفكاك ينعدم بالمرة فتأمل ثم ههنا نظر دقيق اورده جماعة من الاذكياء وهو ان الواقع بين المتفرقين انما هو الانفصال الفطرى لا الانفكاك الطارى والواقع بين الجزئين المتصلين انما هو الاتصال الفطرى واللازم من التشابه امكان الانفصال الفطرى بين المتفرقين وامكان الاتصال الفطرى بين

الجزئين الفرضيين بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك لا يستلزم ثبوت الهيولى انما يستلزمها الانفكاك الذى هو الانفصال الطارى او الاتصال الذى يطرأ او امكانهما (قال المحاكمات وامكان الانفصال الخارجى يستلزم المادة) اقول فيه بحث لان الانفصال الخارجى انما يستلزم امكان المادة لان امكان المعلول انما يستلزم امكان العلة لا وجودها ويمكن ان يجاب بان المراد بامكان القسمة الخارجية امكان انقسام الجسم فى الخارج بلا تغير فى حاله بان يكون حالا فى شئ بعد ما لم يكن بل بمجرد امكان ورود القسمة عليه وحينئذ يتسع دائرة منع امكان القسمة الخارجية قال الشارح وا ورد اعتراضات آخر تجرى مجرى هذين وذلك هو قوله فى شرحه يلزم من ذلك جواز تماس فلك القمر بمقعر محدب فلك العطارد وبالعكس وهو يقتضى الخرق وفى موضع آخر لم لا يجوز ان يكون لكل جزء مادة مغايرة بالذات لمادة الجزء الاخر وتلك المواد لا يطيع الاتصال والانفصال فلا يتم ما ادعيتموه من امكان انفصال الجزء الواحد وفى موضع آخر لا يتم ان المتحدين من الماهية يستحيل اختلافهما فى اللوازم فان الجسمية عندكم طبيعة نوعية محصلة ثم يلزم جسمية كل فلك ما يستحيل على جسمية الاخر اقول فى الجواب عن الاول ان التماس الذى ذكرته جائز

ولما رقت سلسلة الحوادث الى المبادى الدائمة **قوله** (واعلم ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة) لا يخفى على من تأمل هذه الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزأ من علة الهيولى والشارحان بنيا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ ايضا اشار فى الشفاء اليه ولو ثبت ان الهيولى مفتقرة فى الوجود الى الصورة وانها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المقدمتين فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلا وايضا فقول الشيخ او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة آه مستدرك لانه لو حذف من البين لتم الكلام بدونه فانه لما تقرر عليه الصورة كفى قسمة عليتها الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام فى هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقين احدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسمة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان تكون قائمة بذاتها فانه لا معنى لها الا الامتداد سار فى سائر الجهات والامتداد السارى فى سائر الجهات لا يلزم ان يكون قائما بغيره نعم لما احتاجت عوارضه من امكان الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت بذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة فى الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى فى الوجود بل فى العوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله وههنا سر آخر الى اتمام الدلالة بذلك فى الصورة الجسمية اذا لثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما فى الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ فى الشفاء كرر الاشارة فى هذا الفصل الى الفصل بين ما يتقوم به الشئ وبين ما يلازمه فقد بان ان قوله الهيولى مفتقرة مقدمة فى الطريق الخاص ولاجل انه سيشير الى اتمام اثباته اقتصر ههنا عليها ثم اورد الطريق العام والفاء فى قوله فلما ليس للسبب بل لمجرد التعقيب وهو مبنى على التلازم فقال الامام تلازمهما ينقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون اما علة مطلقة للهيولى او جزء علة او لا علة ولا جزء علة بل آلة وواسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة

نظرا الى ذات الجسمية وانما يمتنع نظرا الى الصورة النوعية وعن الثانى ان ما ذكرت اعتراف بالمادة

وان اردت بالمادة التشخص كل تشخص فقد ظهر ان الامكان بالنظر الى طبيعة الامتداد يكفى للموضوع وعن الثالث ان اختلاف اللوازم فى الافلاك من جهة انها لوازم الصور النوعية لها وهى ... ولو كانت لوازم لطبيعة الامتداد لما اختلفت

فتأمل (قال المحاكمات وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لان بحث عن الوجود) وذكر سيد المحققين ان كلامه يوهم ان الوجود محمول فى هذه المسئلة فيكون من مسائل ما بعد الطبيعة وهو باطل لان مطلق الوجود ليس عرضا ذاتيا للشئ من الموجودات والمبحوث عنه فى العلم الالهى هو احوال الموجود من حيث هو موجود والتصديق بان شيئا ما موجود بديهى والتحقيق ان التحديد لا يتصور عروضه للموجود الا بعد صيرورته نوعا مخصوصا هو الجسم فهو من الاعراض الذاتية للجسم ومن الاعراض الغريبة بالقياس الى الموجود فالبحث عنه من العلم الطبيعى اقول هذا التوهم مبنى على ان مدخول عن فى الاكثر هو المحمولات وقولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية دون ما يبحث عنه من هذا القبيل لكن كثيرا ما يكون مدخول عن الموضوعات ليرد على التحقيق الذى ذكره انه على هذا يلزم ان لا يكون اثبات وجود الماهيات المخصوصة كالعقول والهيولى من علم بعد الطبيعة لان كون الموجود المطلق عقلا مثلا لا يتصور عروضه له الا بعد صيرورته جوهرا مجردا مثلا والحل انه كما يرجع قولهم العقل موجود الى قولهم الموجود عقل بناء على ان الموجود موضوع فى علم ما بعد الطبيعة كذلك قولهم الموجود عقل يرجع الى قولنا الموجود اما عقل او نفس او هيولى آه فالمحمول فى الحقيقة هو القدر المشترك بين تلك الخصوصيات وهو عرض ذاتى للموجود المطلق والاولى ان يوجه كونه مسائل الطبيعى بما ذكره صاحب المحاكمات من انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها يحدد وبعضها محدد وتحديد الجهات وتحددها لا يتصور ان الا فى الجسم وفى المادة وبما قررنا وفصلنا اندفع النظر الذى اورده حيث قال فيه لان البحث فى علم ما بعد الطبيعة عن الوجود خاص انتهى اذ كان وجود المحدد ووجود [illegible] فكيف وجود [illegible] الهيولى والمحقق ما عرفت كال الشارح وهو محمول عليها

اوالعلة الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة ان كانت محتاجا اليها تنحصر فى انها علة تامة او جزء علة لان ما يحتاج اليه الشئ اما جميع ما يحتاج اليه الشئ او بعضه فلا ثالث لهما وان كان المراد الفاعلة فلا حصر لان ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزء منها لا يلزم ان يكون آلة وواسطة ولا يندفع هذا الايراد وهى ان يقال المراد العلة التامة وبجزء العلة ما لا يكون واسطة او آلة فكانه قال الصورة اما علة تامة اولا فان لم يكن علة تامة فاما ان تكون واسطة او آلة اولا تكون وان لم تكن فهى جزء العلة وعلى هذا اوقدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة لكان اولى على انه زاد فى الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور فى المتن ولا مراد لقوله فيما بعد بل لا بد فى امثال هذه ان يكون على احد القسمين الآخرين الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا كان الباقى اقساما ثلثة واما قوله انما لم يذكره لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مفتقرة فى وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم ففاسد لان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر والعجب انه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفسر اشارة تعقيب الصورة بابطال هذا القسم واذا لا احتمال له فاى حاجة الى ابطاله واما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهى ان التلازم بين الشيئين انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للآخر او كانا معلولى علة واحدة موجبة بحيث يقتضى تلك العلة تعلقا لكل واحد منهما بالآخر كما سيأتى فى المتضايفين والعلة الموجبة هى التى يجب بها وجود المعلول فلولا ايجاب العلة على احد الوجهين امكن انفراد احدهما عن الاخر فلا تلازم بينهما وانما قال يمكن فرض وجود احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله ولا معلولا زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة للاخر لم يكن احدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان احدهما علة موجبة للاخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة يمتنع انفكاك المعلول عنها فاللزوم متحقق من الطرفين واذا لم يكن احدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستناد هما الى العلة مطلقا لا يكفى فى التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود

افلاطون من ان الابعاد لاتفارق المادة قال بعض المحققين ذكر الشيخ فى الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين
الاول ان المشهور عن افلاطون ان المكان بعد مجرد موجود وهذا ينافى ذلك والثانى ان افلاطون لايقول بالمادة
بل الجسم عنده هو الصورة الجوهرية الامتدادية فقط واجاب عن اشكال الثانى بان افلاطون
واتباعه يسمون الصورة الجسمية مادة
بالنظر الى الصورة النوعية التى هى
عرض عندهم كما صرح به السهروردى
وبالنظر الى المقادير الفرضية التى
تعرضها عند بعض من تابعه فى نفى
الهيولى الاولى دون السهروردى
فانه لايقول بزيادة المقدار عليه وهذا
التفصيل انما يبتنى على الوجه الاول
اعنى القول زيادة المقدار كما لايخفى
اقول الاشكال ايضا مرفوع بان البعد
المجرد الموجود عند افلاطون انما هو
بعد واحد مكان كرة العالم ولا ينفصل
ولا يتصل ولا يتبعد بانفصال الاجسام
الممكنة المداخلة له وليس تعددها
الا بالعرض وحينئذ فقوله كونه متناهيا
يقتضى كونه متشكلا لكن تشكله مقتضى
طبيعة التى اختصرت فيه وهذا
بخلاف الشكل العارض للابعاد
الفرضية وذلك لاختلاف تشكلاتها
والحاصل ان الدليل الذى سيجئ
على ان الشكل مع المادة لايجرى
فى الشكل العارض للبعد المجرد
اذ الدليل المذكور او اجرى فيه لايقدح
باختيار ان التشكل فيه يلزمه لو انفرد
بنفسه عن نفسه قوله تشابهت
الاجسام فى مقادير الامتدادات
وهيئات التناهى والتشكل قلنا لايلزم
مثل ذلك فى البعد المجرد الا اذا كان له
افراد متعددة بالذات متشكلة
بتشكلات متعددة بالذات وكان هنالك
ابعاد مقادير مختلفة فى الصغر والكبر وقد عرفت انه ليس كذلك بل هذه الامور انما تعرض
له بالعرض وتبعية التمكن والحاصل له بالذات انما هو عظم واحد وهيئة واحدة وبما ذكرنا من ان البعد غير قابل
الانفصال اندفع ما ربما يتوهم فى دليل اثبات الهيولى انه منقوض بالبعد المجرد لما علمت انه لايقبل الانفصال الخارجى

واستنادهما الى العلة الموجبة ايضا غير كاف فى التلازم بينهما والا لكانت
المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لانا لانعنى
بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها والمعلولات القديمة يمتنع
انفكاكها عن واجب الوجود فلابد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة
تعلق كل واحد منهما بالاخر وتعلق كل واحد منهما بالاخر يجب
ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق فى بعض الاوقات صح انفراد
احدهما عن الاخر فى ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر
فى المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للاخر خمسة امور
الاول ان يكونا معلولى علة واحدة الثانى ان يكون تلك العلة موجبة الثالث
ان يكون لكل منهما تعلق بالاخر الرابع ان يكون ذلك التعلق يقتضيه
تلك العلة الموجبة الخامس دوام ذلك التعلق وعندى ان دوام تعلق
كل منهما بالاخر كاف فى التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما
عن الاخر حينئذ فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلثة الباقية والتلازم غير
دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للاخر لم يكن
علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للاخر كانت موجبة له لامتناع
تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للاخر مطلقا لم يكن
احدهما واجب الوجود فيكونان ممكنى الوجود وجميع الممكنات ينتهى
الى واجب الوجود فيكونان معلولى علة ثالثة بالضرورة فنقول مسلم
ان المتلازمين يكونان حينئذ معلولى علة ثالثة لكن الكلام فى ان التلازم
يقتضى ذلك وكون كليهما معلولى علة ثالثة فى نفس الامر لايستلزم
ان يكون مقتضى للتلازم ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم
ان يكون تلك العلة موجبة وهى التى اقتضت دوام تعلق كل منهما
بالاخر ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالاخر بحسب ماهيته على
وجه لا يلزم الدور كما سيأتى وسؤال اخر لما اعتبرت العلة الموجبة فمعلولاتها
يكونان متلازمين كيف اتفاقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت
العلة فكلما تحققت العلة تحقق المعلول الاخر فكلما تحقق كل واحد
من المعلولين تحقق المعلول الاخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين
ملزوم للعلة وهى ملزومة للمعلول الاخر فكل واحد منهما ملزوم الاخر
ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئان لايكون صدورهما

بالذات (قال المحاكمات فكيف اراد ان يبين آه) ذكر بعض المحققين انه لايخفى ان الشيخ قد بين ذلك من بعد وانه يبين من المواضع التي ذكرها صاحب المحاكمات لكن كان مطمح النظر الاول في تلك المواضع ثبوت الهيولى في جميع الاجسام ولزم من بيانه * عدم انفكاك الصورة من الهيولى فلعله اراد ان يثبت ذلك بدليل

من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته والعلة لاتستلزم المعلول الآخر الا من جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ثم قال لما ثبت التلازم بين الصورة والهيولى فاما ان يكون احديهما علة للاخرى اولا يكون فان كان احديهما علة ينقسم بالقسمة العقلية الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضي العلة لموجبة والهيولى تستحيل ان تكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث هو قابل لايجب به وجود المقبول واما ثانيا فلان القابل لايكون فاعلا اصلا وكان الاول مستفادا من اعتبار الايجاب والثاني من العلية وانما قال في الاول من حيث انه قابل وفي الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لايجب وجود المقبول بمجرده واما مع الغير فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل لايكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي ان يكون العلة هي الصورة ويجيء فيه الاقسام الثلثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احديهما علة للاخرى فاما ان يكونا معلولي علة واحدة رابطة اولا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي علة تقتضي الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله اويكون لا الهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى وهذا هو الذي ظنه الجمهور انه يجوز ان يتحقق التلازم بين شيئين لايكون احدهما علة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في المتضايفين ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله بل يكون سبب ما هو خارج عنهما يقيم كل واحد فانه انما اعتبر السبب الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولي علة رابطة فتلك العلة اما ان تقيم كلا منهما مع الآخر او بالآخر وللبحث في هذا الكلام مقامات احدها في ان قوله لايجوز ان تكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون القابل فاعلا وان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر فيها الايجاب اولم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن احد الشيئين علة موجبة للآخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد احدهما عن الآخر لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر غير فاعلة وحينئذ يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وايضا لم ينقسم علية الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الآلة ليست فاعلة وايضا

آخر يذكر انسيا في اليه الذهن تكثيرا للفائدة ولايلزم من ارادة الشيخ بيان ذلك من بعد ان لايكون قد تبين من قبل ولم يدع الامام احتياجه الى البيان وماذكره من عدم الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس بشيء اذ يعاد ذكره ليكون في قوة دليلين (قال المحاكمات والعجب العجب ان المقدمات التي رتبها ليست تستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى) اي كون الجسم مشتملا على المادة في بيان ان الجسمية لاتنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات لان كون الجسم مشتملا على المادة قد ثبت بدليل اثبات الهيولى اقول ولايخفى ما فيه فان المقدمات التي رتبها الشيخ والامام حيث قال الجسمية لاتنفك عن الشكل والشكل لايحصل الا مع المادة فالجسمية لاتنفك عن المادة تستلزم وتثبت عدم انفكاك الجسمية عن المادة صريحا لا ان الجسم مشتمل على المادة (قال المحاكمات والوجه المعتبر لمعيار النظر الصحيح) اعترض عليه بعض المحققين بوجهين اما الاول فبان الشيخ لم يبين ان مثل الوضع والتحيز يعرض الجسم من قبل الصورة ولم يجعل كون التناهي والتشكل عشار كما للهيولى مقصودا بالذات بل توسل به الى عدم انفكاك الصورة عن الهيولى واما الثاني فبان ما ادعاه من انه مالم يتضح ان التناهي

والتشكل يعرض للاجسام لم يتبين عروضه المشار كة ان اراد توقف البيان على عروضه لجميع الاجسام فممنوع وان اراد عروضه للجسم في الجملة فهو بديهي غير محتاج الى البيان فالحاجة الى بيان تناهي الابعاد في هذا المطلب اقول لعل عروضه انه مالم يتضح ان التناهي والتشكل يعرض جميع الاجسام لم يتبين ان عروضهما

لجميع الاجسام بمشاركة الهيولى وحينئذ نختار الشق الاول والمنع ظاهر السقوط (قال المحاكمات والقول المنع المذكور غير ساقط) قال بعض المحققين قد اخذ الشيخ مقدمة غفل عنها صاحب المحاكمات فزعم ان المنع غير ساقط وهي ان كل زيادة يوجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه اذ يلزم منه ان يكون هناك بعد يوجد فيه زيادات

غير متناهية بالفعل على ما قال اقول ليس يلزم مما ذكره من المقدمة ان يكون هنا بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية اصلا بل فيه ان كل زيادة توجد فهي موجودة في بعد واما ان الزيادات الغير المتناهية زيادات موجودة في بعد فليس بلازم منه بل اللازم منه انه لو تحققت الزيادات الغير المتناهية في بعد كانت متحققة فيما فوقه بل نقول لو ثبت ان كل زيادة توجد فانها توجد في بعد فوقه لم يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية البتة لانها لو تحققت في بعد لزم تحققها في بعد فوقها فيلزم الزيادة على الغير المتناهي المتسق النظام هذا خلف وايضا اذا تحققت الزيادات المتناهية جميعا في بعد فلا يكون بعد فوقه حتى يمكن ان يوجد فيه نعم لو قال الشيخ كل مجموع زيادات موجودة في بعد كما سيقول الشارح في تفسير كلامه في هذا الكتاب اندفع المنع المذكور لان مجموع الزيادات الغير المتناهية ايضا مجموع لكن يرد عليه منع آخر هو ذكره صاحب المحاكمات بان ذلك في كل مجموع متناه مسلم واما في الغير المتناهي فغير مسلم وسيجيء مع ما عليه (قال المحاكمات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ آه) اعترض عليه بعض المحققين بان اللازم من الوجوه التي ذكرها ان يكون نسبة زيادة كل بعد على البعد

لم ينحصر القسم الثاني في القسمين لجواز ان يقيم العلة الثالثة احدهما بالآخر وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير ان تكون علة موجبة وثانيها في قسمة علية الصورة الى الاقسام الثلثة فانه لما جعل الآلة مباينة للواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير عليتها اما ان لا تحتاج الهيولى الى شيء غيرها وهي العلة المطلقة او تحتاج فاما ان تكون علة قريبة وهي الواسطة او لا تكون فان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها وهي الآلة اولا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان العلة المطلقة هي التي تكفي في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة والعلة التامة كذلك والاولية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك واما قوله مطلقا اي من غير شركة فهو وان كان تكرارا لاطلاق العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا في الآلة والواسطة يعني بدون شركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهيولى احتمل من طريق البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة والهيولى لكن عليتها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي انها شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان يبين ان الصورة لما لم تكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهيولى بل شيء آخر يقيم به الهيولى وهو الشريك والا كان الاقتصار على انه اذا لم تكن علة تامة فهي جزء علة كافيا وثالثها في ان القسم الثاني وهو ان لا يكون احديهما علة للاخرى حصره الشيخ فيما كان بسبب رابط فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخر لابد ان يكون بسبب رابط وحصر الرابطة في القسمين واحالهما جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولي علة رابطة وجوابه ان يقال المتلازمان لابد ان يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في الماهية او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما علة للآخر والا يلزم ان يكونا معلولي سبب يقيم كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهما محالان ولما كان

الاصل الى زيادة بعد آخر عليه بقدر نسبة عدد البعد الذي منه الى البعد الاصل الى عدد البعد الذي

هو من البعد الآخر اليه بعينه وذلك يستلزم ان يكون هناك ابعاد غير متناهية كل منها زائد على آخر بتلك النسبة ولا يلزم منه ان يكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون ذلك البعد غير متناه ويلزم منه خلف المفروض

من الظاهر البين ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضايف لان تعقل كل منهما ليس مع تعقل الآخر نعين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء وسيكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والصورة النوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له فبينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر وكذا كل واحد من اجزائه ملازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احديهما علة موجبة للاخرى فنقول انما لم تكن احديهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للاخرى وملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة قوله (ويحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك) اى المراد من مقارنة الصورة الصورة المقارنة فان الهيولى مفتقرة الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان اخراجا لهذه المقدمة من مقام البحث فان المطلوب ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى ولا دخل فيه لهذه المقدمة قوله (وهذه القضية مفتقرة الى الحجة) تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يفتقر احدهما الى الآخر كما في المتضايفين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فنقل قوله بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالمتضايفين ولعله هو المراد وجوابه بانه سنبين ان لاحد المتضايفين تأثيرا في الآخر فقيل عليه انه كلام على سند المنع وهو غير مسموع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة مندفعة بما سبق من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما افتقار الى الاخر فلم يبق من الاعتراض الا النقض فاجاب عنه هناك وفيه نظر سيجيء والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهيولى يمتنع ان توجد بالفعل

البرهان على وجوب اجتماع تلك الزيادات باسرها في بعد واحد وقياس الغير المتناهي على المتناهي غير مقبول انتهى اقول ويمكن اجراؤه في الوجه الذي ذكر صاحب المحاكمات بقوله ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الامتداد بين اللازم ان الامتداد في كل حد يكون الانفراج مساويا له وتوضيحه ان الامتداد ان كان غير متناه لا يوجد فيه بعد الطرف المفروض الاما يتوسط بين المبدأ المفروض وما فوقه والانفراج لا يوجد الابين اجزاء الامتداد فكل انفراج يوجد بين اجزاء الامتداد متناه فلم يوجد انفراج غير متناه وانما يوجد انفراجات غير متناهية بالعدد ولكن كل منها متناه في المقدار ودفعه بانه لا شك ان الامتداد الغير المتناهي موجود بالفعل وقد فرض مساوات الانفراج له فيلزم عدم تناهي الانفراج واما ان الانفراج لا يوجد في الاوساط فيكون متشابهها فالظاهر انه مكابرة لان الامتداد لا ينفك عن الانفراج في التصوير المذكور اصلا وقد فرض ان الاول متصف بعدم التناهي وان التناهي مساوله فيلزم عدم تناهيه فانه اذا كان للشيء كالامتدادين لا زمان كعدم التناهي ووجود البعد بينهما لا ينفك احدهما عن الآخر واما انه يلزم ان يكون كل انفراج لما كان وسطا متناهيا على ما ذكرت فلا يقدح في المقصود لان لزوم احد النقيضين لا يمنع لزوم الآخر اذا كان الملزوم شيئا مستحيلا على ما يجيء في المحاكمات عند حل اعتراض يرد على دليل السلمية ولا يذهب عليك ان بمثل ما ذكرنا يمكن توجيه كلام صاحب المحاكمات وتتميم وجوهه الثلثة فان الامتداد لا ينفك عن العدد اصلا الى آخره (قال المحاكمات لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض آه) قال بعض المحققين استحالة خروج الجميع الى الفعل مسلمة ولم يدع احد خلافه بل قال به الشارح لكن هذا غير ممتنع بحسب الفرض واما انه لو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية

غير متناه فممنوع وما ذكره في بيانه من ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ان اراد انه يزداد كلما يزداد اجزاؤه فسلم لكن لا يجديه وان اراد ان نسبة ازدياده نسبة ازدياد عدد الاجزاء فممنوع في صورة النزاع اذ النزاع انما هو في صورتي التساوي والتزايد اقول هذا قريب مما ذكره سيد المحققين في الحاشية لكن فيه تأمل وتردد وقدمر

مايعين في هذا البحث فتأمل جدا وانزد بيانا فنقول النصف الثاني قابل للقسمة الغير المتناهية لا بمعنى انه ينقسم الى اجزاء عددها غير متناه لان ذلك محال في كل مقدار عظيما كان او صغيرا بل بمعنى ان القسمة لا تنتهي الى حد تقف ولا يمكن بعدها القسمة وعلى تقدير وقوعه يلزم منه عدم التناهي في المزيد عليه ضرورة ان كل مقدار من الانصاف المذكورة يوجب زيادة في المزيد عليه واذا كان الضم موجبا للزيادة في المقدار المزيد عليه والضم الزائد غير متناه فيكون المزيد عليه غير متناه ولا يتوجه النقض والحاصل انا نختار الشق الثاني والمنع ساقط بدعوى الضرورة واما ان الحاصل من جميع الانصاف لا يزيد على نصف الخط المفروض ولا فممنوع غاية الامر ان حصو لها بالفعل محال فيلزم محال آخر على انه يمكن ان يقال اذا فرضنا مقادير متناقصة مثلا بان فرض هناك ذراع ثم نصف ووضع احد النصفين ثم نصف الآخر وضم الى ماوضع اولا نصف الباقي وهكذا فلاشك انه يمكن ردها الى المتساوية بتلك العدة مثلا اذا كان هناك عشرة مقادير متناقصة فيمكن ردها الى عشرة مقادير متساوية وهكذا في كل عدد فاذا فرضنا مقادير متساوية غير متناهية كل منها قبل الانقسام وكان له عظم فبالضرورة يمكن ردها الى مقادير متساوية بتلك العدة فيلزم انضمام مقادير متساوية غير متناهية والقول بان امكان الرد الى المتساوية مسلم في المتناقصة المتناهية دون الغير المتناهية بل لا يمكن ردها الا الى متساوية لا بتلك العدة بل لعدة متناهية لا يخلو عن مكابرة فتأمل جدا (قال الحكمات ونقل الشيخ ان بمعناه كل واحد

بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال منعنا ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من الصورة بمنعاليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا مستلزما للصورة مقارنة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق **قوله** (والفرق بين الالة والواسطة) جعل الامام الواسطة اعم من الآلة والشارح جعلهما متباينة لهما وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العناد بين الاعم والاخص مستهجن فكما ان الالة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للالة **قوله** (او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة) الامام لما ربع الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة اولية آه اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكره وحمل قوله بالآخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الآخر وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجي لافائدة فيه فكان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الاخر او به فقوله بل بسبب آخر يقيم كلا منهما لاحاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان مااستدل به على استحالة اقامة احد المتلازمين بالاخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالاخر ومعه وايضا يلزم المنافاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين ينافي التلازم وهذا وارد على الشارح في مقامين احدهما ان قوله يقيم كلا منهما بالاخر لاشك ان معناه احتياج كل منهما الى الاخر لمكان باء السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الاخر الا استغناء كل منهما عن الاخر لانه في مقابلة باء السببية والا فلا بد من تصويره والثاني ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ماهو الظاهر لم يكن قوله بل سبب خارج تنبيها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فاقامة كل منهما مع الاخر منافية له اذ معناه ان لاارتباط بينهما والحق ان القسمة تطلق بالاشتراك على ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال والاقسام لا يجوز ان تنافي مورد القسمة في الاولى لا في الثانية والقسمة المستعملة في البرهان ليست بالمعنى

الاول بل بالمعنى الثانى ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك واما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد سبب ثالث لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح وهكذا وجهوه وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر ان يكونا معلولى علة ثالثة وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين واما لو جاز جاز ان لا يكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعلة واجبة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود والمفرض ان ليس احدهما علة للآخر كان الآخر ايضا ممكنا فاذا ارتقينا فى العلل فلا بد ان ينتهى الى واجب الوجود فيكونا معلولى علة ثالثة وقد اشار الشيخ فى الشفاء الى هذه الدلالة وسبق منا ايماء اليها فيما سبق فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذى ظنه الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولى علة ثالثة وقد مرت اشارة الى الفساد من ان ذلك ينافى التلازم وفيه ما مر واما الشك الثانى فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استغناء كل منهما عن الآخر فهو ينافى مورد القسمة وان اراد غيره فهذا القسم يكون محذوفا واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمله لكنه غير محتمل له لان الاستغناء من الجانبين ينافى تلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا يعقل من قوله مع الآخر الا الاستغناء وليت شعرى اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره ام يقول انه مهمل والصواب فى الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة كما بيناه ولان سلمناه لكن لا محذور فى منافاة مورد القسمة فى البرهان

(قوله (اشارة واما الصور التى تفارق الهيولى) لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدامها لكن الهيولى مستمرة الوجود لا تنعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل على ان الصورة

من الزيادات) قال قدس سره المراد ان يشتمل عليها بعد باسرها والدليل على ذلك انه قال وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد وقال فى تفسير المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فعلم ان المراد من الاول اشتمال بعد واحد على جميعها اقول هذه الحاشية كتبها لتوجيه كلام الشارح بان المراد ان كل واحدة من الزيادات تشتمل على جميعها بعد واحد ويؤيده ايضا قول الشيخ على جميع ذلك الممكن وحينئذ يندفع عنه جميع ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله وهذه هى القضية التى دل عليها قوله ولان كل زيادة آه وذلك لان هذه القضية معناها ان كل واحدة فى بعد يشتمل على تلك الواحدة وكذا يندفع عن الامام ما ذكره بقوله نعم لا يبقى لقوله واية معنى على ذلك التفسير (قال المحاكمات ولان فائدة) اما اللام فظاهر واما كلمة ان فلانها مع ما بعدها فى قوة المفرد فيكون الكلام غير تام وقد يناقش على عبارة الشيخ انه لزم الاستدراك حيث جمع بين اللام والفاء وكل منهما دال على التعليل فيستغنى بالاول عن الثانى والجواب ان التعليل باللام افاد معنى اللزوم والشرطية لجاء بالفاء فى جوابه (قال المحاكمات ويمكن ان يقال الواو فى واية زيادات تصحيف آه) اقول كلام الامام حيث قال ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة فى غيره صدق على المجموع انه حاصل فى بعد يدل على ان النسخة التى وصل اليه كان موضع الواو الفاء وهى فى جواب اللام او حمل عبارة الشيخ على التصحيف لان هذه الشرطية انما تستفاد من كلام الشيخ بهذا الوجه فان مقدمها يستفاد من قوله ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد وتاليها من قوله واية زيادات آه وهذا يدل ايضا على انه حمل قوله اية زيادات على معنى ان يكون هناك بعد يشتمل على جميعها بلا ما حمل صاحب المحاكمات كلام الشارح عليه (قال المحاكمات المحقق فى هذا المقام ان يوجه الكلام من الابتداء

لكنه لولم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتدادات الخ) قيل لما نم ان يقع امكان ذلك بناء على عدم
سبب ذلك فى الخارج وقصور الوهم عن قسمة البعد الى غير النهاية والعقل لا يمكن له ذلك الا بواسطة الآلة الجسمانية
وقد بين انها قاصرة عن ذلك اقول لا يخفى ما فى هذا المنع من المكابرة هذا ثم انه كتب قدس
سره ههنا حاشية وقال ولان كل زيادة
فانها تنضم مع المزيد عليه اعنى البعد
الاصل ويصير معه بعدا واحدا
وكذا كل مجموع الزيادات فانها
باسرها ينضم الى الاصل ويصير معه
بعدا واحدا يلزم ان يكون هناك بعد
مشتمل على جميع الزيادات الغير
المتناهية لان يؤدى صيرورة كل زيادة
وكل مجموع زيادات مع الاصل
بعدا واحدا هو ان عدد الزيادات
اذا وصل الى مرتبة من مراتب الاعداد
كالعشرة والمائة والالف وغيرها
فان تلك الزيادات الموصوفة بتلك
المرتبة من العدد يكون مع الاصل
بعدا واحدا فى تلك المرتبة من اعداد
الابعاد واجتماع الزيادات
وصيرورتها مع الاصل بعدا واحدا
بحسب عدد الزيادات فى مراتب
الاعداد فاذا صار عدد الزيادات الفا
مثلا وجب ان يكون الف زيادة مع
البعد المفروض اصلا بعدا واحد
فاذ كان عدد الزيادات غير متناهية
وجب صيرورتها مع الاصل بعدا
واحدا وهو المطلوب وبعبارة اخرى
عدد الزيادات المجتمعة فى بعد مساو
لعدد الزيادات التى فرض كل
واحد منها فى بعد فاذا كان الثانى
غير متناه كان الاول ايضا كذلك
بالضرورة الا انه يلزم على هذا التوجيه
ان يكون قوله والا فيكون آه مستدركا
كما فى توجيه الشارح بل فى توجيه الامام ايضا اذا تأملت فيه حق التأمل مع ان شيئا منها لا تيم واما ﴿ الى ﴾
توجيه الشارح الشرح بطريق النسبة فهو مع كونه خلاف ظاهر العبارة يستلزم استدراكات كثيرة ايضا لا الاول
ان يجعل اول الكلام دليلا برأسه يوجه على ظاهره كما او يجعله و يجعل قوله والا فيكون آه اشارة الى دليل آخر على

لاتكون شريكة للعلة لا نعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها فالجواب
ان شريكة العلة هى الصورة المطلقة لا الشخصية وهى مستمرة الوجود
فان قيل الصورة التى هى شريكة العلة اما ان تكون موجودة اولا
لاسبيل الى الثانى فتعين الاول وكل موجود متشخص فيكون شريكة
العلة متشخصة فنقول انها وان كانت متشخصة لكن لا مدخل للتشخص
فى العلية بل شريكة العلة ليس الا طبيعة الصورة من حيث هى هى فان
قيل الموجود فى الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس فى الخارج
ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون فى الخارج امران الماهية
المطلقة والتشخص فيمكن ان يقال بعلية الماهية المطلقة وعدم علية
المتشخصة بل ليس لنا الا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهى ان
كانت علة لاتكون مطلقة فالجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه
لا بد للهيولى فى كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة
العلة هى احدى الصور المتشخصة لا على التعيين فان الهيولى لا تحتاج
الى احديها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة
انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس
فى الخارج الا هذه او تلك لا امر واحد دائم الوجود هذا فى العلة المطلقة
واما ان الصورة ليست آلة مطلقة ففيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى
للآلة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة
المطلقة هى ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز
ان يكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى
يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متعددة هى آلات مطلقة ووجه التفصى
عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضى التوسط بين الفاعل والمنفعل
من حيث انها متشخصة كما فى اطلاق العلة والا فالتحقيق يستدعى انها آلة
يعنى التوسط بين الفاعل والهيولى فى الجملة قوله (وههنا سر آخر) البرهان
المذكور دال على ان للكائنات مبدأ غير الهيولى والصورة يفيض عنه وجود
الهيولى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها
عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة
المعينة او الى الصورة من حيث هى صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها
الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها

الى الصورة من حيث هى صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان تكون علة مستقلة للهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة من الصورة واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به فى الاخيرة من اشاراته فكيف صار ههنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها من المعلول مع امتناع افتقارها اليه وايضا لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقى المقدمات وابطال الاقسام الاخر ولا محيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر ههنا اتمام الدلالة فى لصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعنى ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقدمر تفصيله فى اول الفصل قوله (الثانية ان الشئ الذى يكون مع المتأخر عن ثالث) اعلم ان ههنا ثلث عبارات احديها ما مع المتقدم والثانية المتقدم على المع متقدم والثالثة ما مع المتأخر متأخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية فى التأخر واما العبارة الاولى فهى المعية فى التقدم فقوله ان الشئ الذى يكون مع المتأخر اى ما مع المتأخر متأخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ فى موضعين الموضع الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعى ويعاوده ولا يكون من شانه ذلك الا وان يكون ذا جهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم توجد الجهة بعد ولذا استحال تأخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهى اما ان تكون متقدمة عليها او تكون معها واياما كان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على المع متقدم الموضع الثانى مسئلة امتناع علية الحاوى للمحوى قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما بالذات على المحوى والمحوى مع عدم الخلاء والمتقدم على الشئ متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متأخرا عن الحاوى والمتأخر عن الشئ موقوف على ذلك الشئ وكل موقوف على الشئ ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته هذا خلف وسنبين لك فى ذلك

وبجوز البعد المشتمل وان كان ظاهر العبارة انه من تتمة ما سبق وبين هذا الآخر بطريق النسبة على جدولا يستلزم استدراكا اصلا فيكون هناك دليلان احدهما بطريق الاستقامة والآخر بطريق النسبة على وجه لا يستلزم الخلف وكلاهما تام ولا محذور فيه سوى ظاهر العبارة واضمار النسبة التى لا يدل عليها الكلام ولعل هذا احسن التوجيهات الاربعة اقول للمشتمل توجيه صاحب المحاكمات على استدراك قوله ولان كل زيادة فى بعد اذ يكفى ان يقال فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير النهاية فيمكن ان يكون هنالك بعد آه على ما اشار اليه قدس سره واجاب عنه بارتكاب التكلف فى الحاشية الاخرى و بعد ارتكاب التكلف يلزم استدراك قوله مع المزيد عليه كما كان فى توجيه الامام والشارح وكذا قوله واية زيادات امكنت على ما اشار اليه فى الحاشية الاخرى كتب هذه الحاشية ووجه فيها توجيه صاحب المحاكمات على وجه اندفع عنه الاستدراك المذكور فكان هذا منه قدس سره ترميم وتعمير لتوجيه صاحب المحاكمات الا انه اختار رأى الشارح فى جعل قول الشيخ واية زيادات امكنت متعلقا بقوله كل زيادة توجد آه وجعل قوله فيمكن جوابا للام ولم يجعل قوله واية زيادات جوابا لها بالتزام التصحيف فى العبارة لما فيه من التعسف لكنه لم يلتفت الى ما ذكره الشارح فى بيان الملازمة المستفادة من اللام والفاء حيث قال واذا كان كل مجموع فى بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا فلا بد ان يوجد فى بعد لورود النظر الذى اورده عليه صاحب المحاكمات بل اختار طريق النسبة ثم اورد على توجيهه به وترميمه انه وان اندفع عنه بعض الاستدراك لكن يلزم عليه استدراك آخر وهو قوله والا فيكون الى آخر الدليل فوجه ثانيا بانه اشارة الى دليل آخر على وجود البعد المشتمل على زيادات غير متناهية [illegible] التوجيهات الاربعة توجيه الامام وتوجيه صاحب المحاكمات والتوجيه الذى ذكره اولا [illegible]

لزم فيه الاستدراك ولا يذهب عليك ان بعض ماذكره صاحب المحاكمات على توجيه الشارح رد على توجيهه حيث
قال فيكون انما يمكن وجود المشتمل آه لادخل له في الاستدلال وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد
تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد فيكتب حاشية لعدم ورودهما حيث يمكن ان يقال
قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد
اشارة الى تناهي عدد الابعاد فكأنه
قال لو لم يوجد البعد المشتمل على
الجميع يلزم تناهي عدد الابعاد
بطريق النسبة وقوله فيكون انما يمكن
وجود المشتمل على محدود اشارة
الى تناهي عددا لزيادات فكأنه
قال لما تناهي عدد الابعاد فلا يكون
هناك الابعاد متناهية مشتملة على
زيادات غير متناهية وقوله فيصير
البعد اشارة الى وجود اعظم الابعاد
فكأنه قال لما تناهي عدد الابعاد
والزيادات صار البعد بين الامتدادين
في تزايد المقدار الى حد لا يتجاوزه
في العظم وهو اعظم الابعاد انتهى
لا يقال لا حاجة الى بيان تناهي
الزيادات بل اذا لزم تناهي عدد
الابعاد يلزم عظم الابعاد وهو
المطلوب لانا نقول لم يجعل الشيخ
التالي وجود اعظم الابعاد بل كون
البعد محدودا في التزايد عند حد
لا يتجاوزه فلا بد من بيان تناهي
الزيادات وان كان لزيادة التوضيح
(قال المحاكمات واعلم ان هذا البرهان
لا يدل الا على امتناع اللاتناهي
من الجهتين) قال بعض المحققين
المطالب الهندسية كثيرا ما تبتني على
الفروض والشيخ قد بنى البرهان
على فرض الخط الآخر على طريق
الفروض المستعملة في الرياضيات واليه
اشار حيث قال والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين ومن الجائز ان يفرض بينهما
هذه الابعاد فلا يتوقف البرهان على كون الخط الآخر ممكن الوجود بالفعل حتى يمنع بما ذكره فان قلت هب ان الشيخ
بنى البرهان على الفرض وان الرياضيين كثيرا ما يبتني دليلهم على ذلك لكن ما وجه دفع هذا المنع عن تلك المواضع فان

الموضع ان هذا النقل غير مطابق لمتن الكتاب ثم سأل نفسه ان الحاوي
مع العقل الذي هو علة المحوي ومامع المتقدم متقدم فيلزم ان يكون الحاوي
متقدما على المحوي فيوهم المحذور اجاب بان تقدم العقل على المحوي
بالعلية والحاوي ليس علة للمحوي فلا يلزم تقدمه فخرج من ذلك ان مامع
المتقدم لا يجب ان يكون متقدما ومامع المتأخر يجب ان يكون متأخرا
والفرق مشكل قال الشارح المعية تطلق على التلازم اما في الوجود
او في التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكما بين الجسمية والتناهي
والتشكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور
فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مغايرا
لوجود الملاء وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء
وعدم العدم عين الوجود وان فرضناه مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما له
واما الاتفاق فكما اذ صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما
بالآخر فحيث قال مامع المتأخر متأخر اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا
كان احدهما متأخرا من ثالث او متقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة
وحيث قال مامع المتقدم ليس بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين
اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او متأخرا عنه لا يجب ان يكون
الآخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم والتأخر
فان كل شيء اذا نسب الى شيء آخر فاما ان يكون متقدما عليه او متأخرا عنه
او لا يكون متقدما عليه ولا متأخرا عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتأخر
على انحاء خمسة كما سيجيء كانت المعية ايضا على تلك الانحاء فالمعية ليس
معناها الا سلب التقدم والتأخر لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي نسب اليه
التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون
احدهما متقدما على الآخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون
احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين
من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر
لكنهما مشتركان في العلية وفيه استشكل الشيخ تحقيق امرها ولعل
وجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للآخر فتقدم ومتأخر والا
فان لم تعتبر العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار
العلية اما علة متقدمة او معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا
في التقدم في العلية او التأخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحله ان التقدم
﴿ والتأخر ﴾

مراده ان الخلف لم يلزم من نقيض المدعى بل من انضمام امر آخر مفروض اليه فربما يكون منشأ الاستحالة هو الامر الزائد واجتماعه مع المفروض فى المدعى فنقول مدار هذه الامور على ان تلك التقادير نفسها مع نقيض المدعى يستلزم الخلف وظهور الخلف ولزومه من نقيض الدعوى انما يتوقف على مجرد

والتأخر اعتبارهما الى ثالث وليس يعتبر فى المعية الا حال احدهما مع الاخر اووجه الاشكال ان المعيّ فى العلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففى التحقيق يكون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشئ والاخر معلولا لشئ آخر يكونان معا ايضا فى العلية فلا موجودين الا واحدهما علة للاخر اوكانا معا فى العلية فلا بعد فى ذلك بل كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولى علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود واما المعية فى الشرف فبان يكونا متساويين فى الشرف حتى اذا ازداد احدهما شرفا صار متقدما اذا تقرر هذا فنقول ان اجرينا الكلام على ماهو المعروف فى تفسير المعية فالقدمتان فى التقدم والتأخر والمعية الزمانيات بقينيتان وان كانت بحسب العلية فامع المتقدم على ثالث يمتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد وما مع المتأخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل مالا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته وكذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لايكون بينه وبين المتقدم اوالمتأخر احتياج يحتاج اليه المتأخر او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس فى التركيب كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم والتأخر بحسب الطبع اوالعلية او بالعكس فالمقدمتان وان كانتا مستعملتين فى البراهين كأنهما بديهيتان لكنهما ليستا بديهيتين فعلى من يدعيهما تصوير المعية انهما باى معنى وتصوير التقدم والتأخر ثم الدلالة عليهما وان اجرينا على تفسير الشارح بالتلازم والتصاحب فهو اجراء الكلام على خلاف ماعليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه وسمعناه من ائمة الكتاب ورد عليه شيئان احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر عن العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تأخرها عن نفسها والآخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم تكن متقدمة على التناهى والتشكل فهى اما متأخرة عنهما او معهما والجسم المستقيم الحركة لايتقدم الجهة فهو اما مع الجهة اويتأخر عنها واذا كان المراد بالمعية التلازم وهما متلازمان فما الحاجة الى هذا البيان وان كان

الفرض المذكور واعتباره ولا يتوقف على وقوعه وتحققه ولا على امكانه ايضا انتهى اقول قد سنح لى وجه لمراده فى كلام القوم يدل على امتناع اللانهاية مطلقا فنقول لووجد خط غير متناه فذلك الخط لا يكون جوهريا لما ثبت من امتناع الجزء ومافى حكمه فتعين ان يكون عرضيا فيلزم وجود سطح غير متناه فى جهة الطول وحينئذ لاشك فى انه يمكن فرض خط آخر موازله ويمكن ايضا فرض تحريك احدهما الى الآخر مع عدم حركة مبدئهما عن موضعهما اللذين كانا حسين الموازاة هناك او تحريك كل منهما الى الآخر حتى يقع بينهما التماس والملاقاة بحيث لايزول عنهما الاستقامة ولايمكن التماس بالمنقسم منهما او من احدهما ولا بغير المنقسم منهما الواقع فى الوسط ايضا لمنافاة كل واحد منهما لاستقامة الخطين على ماهوالمفروض فتعين ان يكون الملاقاة والتماس بنقطة موجودة فى طرف احد الخطين اوكليهما فيلزم التناهى ونقول ايضا لابد بعد الانقطاع من اول نقطة يتقاطعان بها وكل ما فرض اول التقاطع كان التقاطع بنقطة فوقه وهذا قريب المأخذ من برهان المسامتة ونقول ايضا يلزم قطع الخطين معا او احدهما المسافة الغير المتناهية

فى زمان متناه هذا خلف (قال المحاكمات وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسمانى) اقول اذا ثبت هذا التناهى فى جهتين فلا شك فى انه يحيط به حدان من جهة التناهى فيهما ومن المعلوم انه يحصل هيئة بواسطة احاطة الحدين ان كانت الاحاطة غيرتامة فلولم يكن هذه الهيئة داخلة

في الشكل فدخولها في اي مقولة كان مشكلا والقول بانها اعتبارية محضة بخلاف الهيئة الحاصلة من الاحاطة التامة
تحكم محض وتعسف بحت فاوقع في بعض عباراتهم من تقييد الاحاطة بالتامة في تعريف الشكل احترازا عن الزاوية
على مذهب من جعلها من مقولة الكيف فبنى على اثباتهم امتناع اللاتناهي مطلقا بدلائل
اخر كالمسامتة والتطبيق والحاصل
ان مثل هذه الهيئة لو كانت داخلة
في الشكل والشيخ لم يحتج ههنا الى اثبات
امتناع مثل هذه الهيئة بناء على ان
اللاتناهي مطلقا باطل ففيما ذكره
الشيخ كفاية ههنا اي في مقام بيان
استلزام الامتداد للشكل والتناهي
في الجملة على ان وجود تلك الهيئة يكفي
في المطلوب وان لم يطلق عليها
لفظ الشكل بل ولو لم يكن داخلة
فيه اذ كما ان الشكل يقتضي الهيولى
كذلك تلك الهيئة بالبيان الذي
يجيء فتدبر (قال المحاكمات وعن
الاخيرين آه) هذا الجواب ظاهر
الانطباق على دفع السؤال الثالث
واما الجواب عن الاعتراض الثاني
فهو ان المسامتة بالنقطة الموهومة
المحضة والاختراعية البحتة
مما لا اعتبار له بخلاف المسامتة
مع النقطة المفروضة في بعد موجود
وبعد قطر العالم لا يوجد ملاء وخلاء
فكيف يتصور فرض النقطة
هناك وهل هذا الا مثل فرض
النقطة في المجردات بل هذا
اقرب لانه موجود والاول معدوم
صرف ويؤيد ما ذكرنا انه نقل سيد
المحققين في شرح المواقف هذا
الجواب جوابا عن الثالث فقط واجاب
عن الثاني بمثل ما ذكرنا ثم انه قد نقل
عنه قدس سره ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر اذ لا يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون له ﴿ الفاضل ﴾
زمان هو اول ازمنة حدوثها فلا يكون المسامتة الحادثة مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم
ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسامتة في الوهم […] ان تقول لا مسامتة في حال الموازاة بل لا بد من حدوثها

المراد معنى المعية معهما عاد الاستفسار والنقض في المعية والتقدم والتأخر
قوله (الثالث انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل) لما كان
المطلوب من هذه المقدمة ان التناهي والتشكل اما مع الجسمية او قبلها
كفى في ذلك ان يقال الجسمية ليست علة لهما فهما غير متأخرين عنها فيكونان
اما معها او قبلها فبيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة وايضا المدعى
ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة
المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن
ان تكون علة للتناهي والتشكل واما ان الصورة النوعية ليست علة لهما
فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد قوله (اقول وهذا البيان يفيد تأخر الشكل عن
ماهية الصورة) اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع اما دفع المعارضة
فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخر التشكل عن ماهية الصورة والذي ندعيه عدم
تأخر التشكل والتناهي عن الصورة المتشخصة من حيث انها متشخصة
فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك
في الوجود عن التناهي والتشكل وان لم تتعلق بها من حيث الماهية فهي
تحتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متأخرا فهما غير
متأخرين عن الصورة المتشخصة فان قلت هما متأخران عن الصورة
لانهما عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء الى ما يتأخر
عنه اجاب بان تأخرهما عن ماهية الصورة ولا بعد احتياج الشيء
في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين
والوضع وان كانا عرضين له متأخرين عنه ومن الفضلاء من سمعته
يقول لسنا نعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية
لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن
البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود
المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التناهي
نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي به والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما [illegible]
بموجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذلك الاين حصول الجسم
في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا
انهما موجودتان فان كانت مطلقة استحال ان تكون مشخصة وان كانت
مشخصة فكذلك والا لانعدم الشخص بزوالها والحق ان المشخص هو المبدأ

من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الانات المفروضة
فيه غير متناهية اي لا يقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة ههنا وكل واحد منها انما هو مع نقطة اخرى فلا يتعين
نقطة اولى يقف الوهم عندها وهل هذا الا مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان

الفاعل فان الشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون هذه
الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير
هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية وانا اقول هذا انما تكون لو ارادوا
بالمشخصات علل الهذية لكنك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض
الخارجية اللازمة للشخص وحينئذ يندفع الشبهات بقي في البحث نظران
احدهما ان الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى التناهي والتشكل
كانت متأخرة عنهما لا محالة فدعوى تحقق معيتهما او تقدمهما على
الصورة دعوى احد الامرين احدهما لازم للانتفاء فانه قبيح في نظر
الناظرة ومستدرك في صناعة البرهان وحينئذ سقطت المقدمة الثانية القائلة
بان ما مع المتأخر متأخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني
ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا
مختص بها كما بين به الامام ومن ههنا ترى اكثر المتأخرين خصصوا هذا
البحث بالصورة الجسمية **قوله** (وفيه اشارة الى ما ذكرناه) حمل الوجود على
ان معناه التشخص لانه استعمله في مقابلة الماهية فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت
علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بتشخصها وبعلل ماهيتها وعلل
تشخصها والمراد بعلل التشخص المشخصات التي هي الاعراض المكتنفة
فان قلت سبق العلة انما يجب بذواتها وجودها واما باعراضها فغير لازم
لانها متأخرة عن ذاتها فنقول لو كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة
لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم يقل لسبقها
بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل التشخص
لان كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل الماهية على الهيولى وتأخر
علل التشخص عنها اما تقدم علل الماهية فلانه سيبين ان ماهية الصورة
شريكة لعلة الهيولى فبالضرورة يكون عللها سابقة واما تأخر علل
التشخص فلما تبين ان التناهي والتشكل من توابع الهيولى فتنبه ههنا بهذا
[illegible] على الفصل بين الصورتين واما قوله حتى يكون بغير ذلك عن وجود
الصورة وجود الهيولى فمعناه ظاهر وعلى الرواية الثانية معناه حتى يحصل
بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى اي الوجود الموصوف
بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة وتقدمها والا فاصل وجودها سابق
على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا التمحل مستدرك لا دخل له

توجد فيه وحينئذ فلا بد ان يتعين لها
ولمسافتها جزء اول في الوهم لكنه
محال لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها
من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم
لانا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية
واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة
الخط للخط فلا يتصور حدوثها
الا بان توجد حركة في زمان كما ذكرنا
فليس هناك مسامتة اولى هي مسبوقة
في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا
يتعين فيه نقطة غير مسبوقة فان قلت
يمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع
ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان
يتعين فيه نقطة هي اول نقطة
المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة
غير مسبوقة باخرى والا لزم وجود
مسامتات غير متناهية العدد بالفعل
في زمان متناه وهو محال فتلك
المسامتة انما هي باول النقطة ولك
ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى
بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة
عن تعينها في الخارج على تقدير
وقوع المفروض فيه فيندفع النظر
عنه قلت لا نسلم انه اذا وقع ذلك
المفروض في الخارج لا بد ان يتعين
فيه نقطة هي اول نقطة المسامتة وما
ذكر من انه لا بد هناك من مسامتة غير
مسبوقة باخرى ان اريد بها مسامتة
زمانية فهو مسلم لكن لا يجدي بطائل
وان اريد بها مسامتة آنية فهو ممنوع
لان كل ما يحصل بالحركة من الامر التدريجي ليس له جزء اول آني كالحركة على ان في استحالة حدوث المسامتات الغير
المتناهية في الزمان المتناهي بحثا مشهورا على ما قالوا في الكرة المتدحرجة على السطح المستوي فتدبر جدا
انتهى اقول هذا الكلام من اول الحاشية الى قوله قلت بعبارته قدس سره في شرح المواقف سوى زيادة

لفظة فان قلت والصواب ماذكره هنالك واما مانقل عنه ههنا في دفعه فاقول فيه نظر اما اولا فلانه بعد وقوع المفروض في الخارج يكون النقاط المفروضة في الخط الغير المتناهي موجودة بالفعل في الخارج ويكون كل مسامتة مسامتة الخط للنقطة وقدر انها آنية واما ثانيا ﴿١١٦﴾ فلان حدوث المسامتات الغير المتناهية في زمان متناه ضروري البطلان وماذكره من حديث مسامتة الكرة المدحرجة على السطح المستوي فليس المسامتة ههنا بالنقاط الغير المتناهية في الحقيقة لان تلك النقاط غير موجودة فيها وما يوجد فيها بالفرض ليس الا العدد المتناهي والحاصل ان تلك النقاط غير متناهية في السطح المفروض بمعنى انه لا يقف عند حد لان هناك نقاطا غير متناهية بالفعل ولو فرض وقوع ذلك المفروض في الخارج فلا نسلم انه يكون النقاط الموجودة حينئذ غير متناهية وذلك كانقسام المقادير الغير المتناهية فانه لو فرض وقوع الجميع لم يكن غير متناه والا لكان المقدار الحاصل منها غير متناه مع انه لابد ان يساوي المقدار المفروض اولا نعم يمكن ان يقال لعل المحال المذكور نشأ من فرض وقوع ذلك المفروض فانه محال جاز ان يستلزم محالا آخر على ماهو المشهور ولو قال مسامتة الخط المفروض المتناهي للمقدار الغير المتناهي من الخط المفروض انه غير متناه في زمان متناه محال بالضرورة اذ لا فرق بين التماس بالمقدار الغير المتناهي في زمان متناه وبين المسامتة والمحاذاة معه لم يتوجه عليه ماذكره من الجواب ولا ماذكرناه آنفا فتأمل والظاهر ان هذه الحاشية ليست منه قدس سره لانها لم يوجد في اكثر النسخ قال الشارح لكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات ﴿فقط﴾

لا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام ان الخلاف الواقع في تفسير الشكل خلاف معنوي وان حقيقته ماذا وليس كذلك بل الحق ان له معنيين احدهما متعارف ارباب الهندسة وهو الذي نقله الشارح وعرفه به

في الاستدلال **قوله** (على انها معلولة من جنس مالا يباين ذاته ذات العلة) اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها وعللها والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكأن سائلا يقول هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهيولى اصلا لا مطلقة ولا غيرها لانها لو كانت علة لها في الجملة يسبقها بالوجود والعلل والا امتنع ان يكون عن الصورة وجود الهيولى اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين الاولى ان المعلول اما معلول للوجود الخاص او للماهية ونعني بكونه معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة في الخارج تقتضي وجوده ولا نعني بكونه معلول الماهية ان الماهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضي ذلك المعلول فانه ممتنع بل نعني به ان الماهية اذا وجدت باي وجود كانت اقتضت وجود المعلول ولا شك ان الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها وحالا من احوالها فمقتضيات الماهية لا تكون الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد تكون جواهر وقد تكون اعراضا الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن لها والمعلول المقارن للشيء لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والا لسبقه في الوجود وقد قارنه في الوجود هذا خلف بل معلولا للماهية وحينئذ ان كانت علة له مطلقة كان المعلول من احوالها وعوارضها كالفردية للثلثة فان ماهية الثلثة علة مطلقة للفردية وهي حال من احوالها فان لم يكن علة مطلقة جاز ان لا يكون المعلول من احوالها كما في مسئلتنا وبعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب انا لا نسلم ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعلل وانما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لماهيتها وان لم تكن معلولة لماهيتها مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء علتها هذا ماسنح للخاطر في توجيه هذا المقام ولنبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين **قوله** (ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة) اورد هذا على الامام حيث قال الهيولى وان لم تكن معلولة لماهية الصورة لا انها معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول الماهية ومعلول الوجود

اقليدس وثانيهما متعارف اهل الحكمة الطبيعية وابين هذا خلافا منه وبا فتدبر قال المحاكمات (وفيه نظر) اقول وبوجه آخر لوكان الجسمية لزوما لزم تشابه جميع الاجسام قال المحاكمات (الذي يقتضيه نفس الجسمية آه) اقول فيه بحث

لان الحال فى الجسمية اذا كان لازما لها يكون الجسمية مقتضية له كما صرح به وذلك بناء على انهم اسندوا اللوازم الى ذوات الملزومات وحينئذ نقول لواقتضى الجسمية هذا الحال فان لم يكن طبيعة نوعية بل جنسية فلا يخلو اما ان تقتضيها الجسمية مقارنا او صف الابهام الجنسى او على صفة التعين وعلى الثانى فاما على صفة التعينات النوعية بسبب الفصول المتعددة او على تعين واحد منها والاول محال والازم وجود المبهم فى الخارج وكذا الثانى والا لزم صدور الافاعيل المختلفة بالنوع من مصدر هو واحد نوعى وهو خلاف اصولهم فتعين الثالث فحينئذ اذا اقتضى ذلك اللازم شيئا هو الشكل كان مقتضى طبيعة نوعية فينبغى عدم الاختلاف فيه فتأمل لايقال مجموع الجسمية وذلك اللازم يجوز ان يكون مختلفا بالنوع ويصدر عنه الاشكال المختلفة بالنوع لانا نقول صدورا لافاعيل المختلفة نوعا من الكثير بالنوع انما يكون من جهة ان كل نوع يصدر عنه نوع من الفعل وايضا الاختلاف فى الشكل اكثر من الاختلاف الذى فى الجسمية وذلك لازم قال المحاكمات (فان قلت اذا كان الحال لازما الخ) اقول فيه بحث لانه من كون الجسمية مقتضية للشكل بواسطة كانت تلك الواسطة طبيعة جنسية وبالحقيقة يكون المقتضى هو الطبيعة الجنسية لايلزم تشابه الاشكال وهو ظاهر وانما ماذكره فى الجواب مردود لانه ان كانت تلك الواسطة لازمة للمقتضى يلزم المحال المفروض وهو تشابه الاشكال اللهم الا ان يرجع الى ماذكرنا بان يكون معنى كلامه ان الجسمية اذا كانت

فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التى تزول وهذا ليس بوارد لان معلولية الهيولى لوجود الصورة التى تزول ليست فى نفس الامر بل على تقدير علية الصورة فكأنه قال لوكانت الصورة علة للهيولى لم يكن ماهية الصورة علة بل وجودها وحينئذ لم لايجوزان يقتضى الحلول فيها انم لافائدة لهذه المقدمة فى الجواب لانه ان فرضنا ان الهيولى معلولة لماهية الصورة جاز ان يقتضى الحلول فيها بعد وجودها **قوله** (هذا الكلام لايناسب ماذكره الشيخ) اما اولا فلان كلامه ليس فى نفسية العلية بل فى نفيها واما ثانيا فلان فيه انتقالا من الكلام الى الكلام قبل الاتمام وذلك مما يورث الخبط فى البحث واما ثالثا فلان الجواب لايستقيم على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى استحال ان يقتضى الحلول فيها والا لكان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى ومتأخرا عنه بل الواجب ان يقال لوكانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها وعلاها على الهيولى ويلزم منه محال لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة للهيولى محال لانها لوكانت علة مطلقة لسبقتها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهيولى على الهيولى وانه محال واليه اشار بقوله على انها معلولة من جنس ما لايباين ذاته ذات العلة اى لوكانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهيولى بما يقارنها ثم استشعر ان يقال لوصح ما ذكرتم لزم ان تكون الهيولى معلولة لماهية الصورة لان الهيولى معلولة للصورة عندكم فاما ان تكون معلولة للوجود اوللماهية فاذا لم يجز ان تكون معلولة للوجود لم يكن بد من ان تكون معلولة للماهية لكنه محال لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لابد ان تكون واحدة بالشخص اجاب بان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة على الاطلاق لكن لايلزم منه ان لاتكون معلولة لماهية الصورة فى الجملة بل هى معلولة لعلة ماهية الصورة شريكة اوجزء لها واليه اشار بقوله وان كان ليس من احواله المعلولة لماهيتها اى الهيولى ليست من معلولات ماهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهيتها فى الجملة ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما تكون

مقتضية له بواسطة فبالحقيقة يكون المقتضى تلك الواسطة ولعلها طبيعة جنسية فلا يلزم تشابه افعالها قال المحاكمات (و الاولى ان لا يحمل الفصل والوصل) اقول اذا حمل الفصل والوصل على هذا المعنى لم يتم الدليل لما مر من ان الانفصال الذي يدل على وجود المادة هو الانفصال الطارى على الاتصال لا الانفصال الخلقي فان قلت اذا جاز الانفصال بين الاجسام المتعددة جاز بين اجزاء الجسم الواحد للاتحاد في الماهية فنقول لعل الانفصال الطارى ممتنع بالنظر الى ذات الجسم ويمكن ان يقال استشعر الشارح بهذا فقال وبالجملة سبب انفعالات المادة بجعل الانفعال من اقسام الانفصال والانفصال من لواحق المادة مطلقا وفيه نظر لان المفارقات ينفعل بعضها عن بعض فكيف يختص الانفعال بالمادة والقول بان الانفعال من جهة قبول المقدار والشكل بخصوصه يقتضي المادة غير مقبول الى ان يقوم عليه البرهان قال المحاكمات (وربما يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا) هذا هو صريح كلام الشرح واما ما اورده عليه فاقول مدفوع عنه لانه انما يرد عليه لو كان المطلوب في الفصل بيان كون الشكل من الاعراض التابعة للمادة على ما استقر عليه رأى صاحب المحاكمات واما اذا كان المطلوب استلزام الصورة الجسمية للهيولى وانها لا تتجرد عنها فظهر عدم وروده اذ حينئذ لا مجال لقوله وذلك لا ينافي توقف تغايرها من جهة اخرى على المادة وهو ظاهر واما ما اورده من البحث فمناقشة لفظية تندفع بالعناية في لفظ التشابه والقرينة عليه الدليل المذكور اذ اللازم منه ﴿ ههنا ﴾ على ما اعترف به هو الاتحاد واوحى اليه الشارح حيث قال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام قال المحاكمات (فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار) اقول الاختلاف الواقع في المقدار لا شك انه يوجب الاختلاف

مباينة تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام وفيه ادراج دليل في دليل على المدعى قبل الاتمام كما ان في توجيه الامام دفع دليل على نقيض المدعى في دليله وكل ذلك خبط من الكلام وقد ظهر منه توجيه الاحوال في قوله ليس من احواله المعلولة لماهيته فقد كفى بان يقال ليس معلولا لماهيته وبنى الامام جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة والشارح قوله على انها معلولة من جنس ما لا يبائن على التقدير واخذ قوله وان كان ليس من احواله بحسب نفس الامر واما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك فما ذكرناه اسد واوضح **قوله** (ولعلك تقول اذا كانت الهيولى) تقرير السؤال انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهي والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة معلولا وانه محال واما الجواب فقد قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها الا ما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع بان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده والذي ثبت ان الهيولى يحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى في وجودها فربما يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان تكون علة فلا ينافي كونها معلولة للصورة ثم قال الامام ندع في السؤال عبارة العلة ونقتصر على ذكر الاحتياج فنقول قضيتم بان الصورة لا يستوى لها الوجود الا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولى محتاجة ومحتاجا اليها متأخرة ومتقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فالمتأخر عن الهيولى الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة **قوله** (واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة) محصل كلامه ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فعقب البدل مقيم للهيولى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه سيذكر ان للصورة الفاسدة الكائنة تقدما ما فيجب ان يطلب كيف هو ولو كان بين ذلك فكيف يصح بعد ذلك مطلوبا فالاولى ان يقال المطلوب

في الشكل بنفسه فههنا اختلافان احدهما ناش من الآخر لان يكون الاختلاف واحدا فتأمل قال المحاكمات (لان ما فرض مانعا انما يعطي اختلاف الشكل) اقول فيه نظر لان المفروض ان الطبيعة الجسمية يقتضي شكلا معينا اذا كانت مجردة عن المادة والمادة اذا اقترنت بها يختلف عنها ذلك الشكل بجهة مانع يمنعها عن مقتضى ذاتها كما في المركبات المتشكلة باشكال مختلفة وهي خلاف ما يقتضيه صورها النوعية وحينئذ نقول ان المانع يعطي اختلاف الشكل لكن فيما تحقق وهو متحقق فيما لم يتحقق فيه ذلك الشكل الذي هو مقتضى ذات الجسمية واما فيما تحقق فيه ذلك الشكل وهو ما كانت الجسمية مجردة فلم يكن مانع فيه فلا يلزم وجود المادة فيه حتى يلزم خلاف الفرض بل انما يلزم وجود المادة في الاجسام التي فرض انها متشكلة بذلك الشكل ويمكن الجواب بان القسم الثاني ما يكون الامر الخارجي مدخل في لزوم الشكل بلا مداخلة الهيولى سواء كان للجسمية ايضا مدخل فيه ام لا وحينئذ كان القسم الاول يمكن ان يكون الجسمية علة كافية فيه فيلزم تشابه الاشكال بل اتحادها وهذا وان كان مشتملا على تكلف في لفظ الفاضل لكن يندفع به الايراد فليحمل عليه قال المحاكمات (فان الشكل الطبيعي للقطرة كما للبحر) اقول قد عرفت ما عليه قال المحاكمات (وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل) سيجيء هذا في جواب النقض الاول وسيورد عليه صاحب المحاكمات بان الشكل من من العوارض الخارجية فكيف يجعل للجزء الوهمي فهذا مانع آخر لان يتشكل الجزء الفرضي في المتصل بشكل الشكل كان الكلية والجزئية ايضا مانعة قال المحاكمات (وهو وارد على الاول ايضا) اقول ويندفع بما ذكره هناك على ما عرفت قال المحاكمات (والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين) هذا بظاهره لا يلايم كلام الشارح في حل المتن حيث قال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف آنالانه يجعل الانفصال هنالك متساويا للفصل لا قسيماله كما يقتضيه الجواب ثم لا يخفى عليك انه يمكن جعل كل واحد

ههنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهي انها تشارك شيئا آخر في العلية فذكوره [illegible] بيانها امتناع تقدم الهيولى على الصورة وبينه بوجهين الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسئلة لزم الدور واليه اشار بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة الثاني ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان وانه محال لما مر في الصورة فانها لو سبقت الصورة لسبقت بمقدار من وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف ولا حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما يقارن وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولى وامتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلا من الصورة والهيولى ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان تكون علة مطلقة استحال ايضا ان تكون شريكة العلة لانها قابلة محضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود فان الصورة مع انها شريكة العلة لا تعطي الوجود بل معطي الوجود هو المبدأ المفارق على ما سيجيء غاية ما في الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك الاول فندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي صورة والمتأخر الصورة من حيث انها مشخصة فلا مناقضة بين الكلامين واما الشك الثاني فهو انه لما قال الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها بدل لها انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فعقب البدل مقيم للمادة بالبدل فيكون الصورة مقيمة للمادة واعترض الامام بان قوله معقب البدل مقيم المادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيما له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانه محال والا لكان تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في مقدمة

من الفصل والانفصال لازما مستقلا لان الفصل بين الاجسام المتعددة لازم ضروري وكذا الانفصال في الجسم الواحد
في صورة التخلخل والتكاثف وفي الشمعة التي يتبدل اشكالها ضروري الا ان الشيخ لما اراد الزام المحال في جميع الاجسام
المتعددة والواحد من غير مقايسة الى جسم آخر جعل اللوازم القدر المشترك وانت خبير بانه يمكن
حمل كلام الشيخ على ما ذكرناه من
تعدد اللوازم قال الشارح ويثبت منه
احتياج الصورة الجسمية في وجودها
وتشخصها اراد بالوجود الوجود
الشخصي اي وجودها متشخصة
وتشخصها تفسير وبيان للوجود
وسيصرح به صاحب المحاكمات فلا
يلزم الدور من كون الصورة شريكة
لعلة وجود الهيولى على ما سيجيء
هذا ان حمل الوجود على التشخص
وان حمل على معناه يمكن دفع الدور
بان الصورة من حيث النوع متقدم
بالوجود على الهيولى اي الصورة
لا بشرط شيء اذ لا ينافي ذلك ان
الصورة الشخصية متأخرة بالوجود
عن الهيولى مع ان وجود النوعي
والشخصي واحد في الخارج اقول
وذلك بان يقال الطبيعة صارت
موجودة بهذا الوجود فوجدت
الهيولى ثم صار الشخص موجودا به
وذلك بناء على ان التقدم الذاتي
يرجع الى الاحقية وقد تقرر في كلام
الشيخ في الشفاء تقدم الطبيعة
لا بشرط شيء على الطبيعة
المأخوذة بشرط شيء مع تصريحه في
مواضع باتحادهما جعلا ووجودا فعلم منه
ان بناء كلامه على ما ذكرناه ان التقدم
باعتبار الاحقية بذلك الوجود
الواحد وحينئذ لا يبعد في ان يكون هذا
التقدم والاحقية بمرتبتين هذا تحقيق
هذا المقام الذي استصعبه الاقوام فتأمل قال المحاكمات (ومن جهة الفصل عدم الاختلاف
النوعي آه) اقول الظاهر كما مر ان الكلام في الشكل الشخصي وحينئذ نقول لو اقتضى الصورة الجسمية هذا
الشكل الشخصي لم يختلف عنها لانها طبيعة نوعية وقد تقرر عندهم ان الطبيعة النوعية لا يختلف مقتضاها

﴿ للمادة ﴾

الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال اوضح بجميع المقدمات
لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل فيها
مانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فعقيب ابدالها
مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فتكون صورا وتقرير
جواب الشارح انا لا نسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب
انها لا تقيمه في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخصه فان امتناع
خلو الجسم منها يقتضي احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت
مقيمة للجسم لكانت صورا قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم
صورة والشبهة من ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم
صورة انما الصورة جوهر يقيم جوهرا وتلك الاعراض اقامت في الحقيقة
اعراضا واما قوله من حيث هو اين ما الخ فهو جواب لسؤالين الاول
ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم انعدام الجسم
بانعدامها وليس كذلك اجاب بان المشخص هو الاعراض المطلقة
لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث
هو اين معين لا يقال نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت
مشخصة انعدم الشخص بزوالها وان لم تكن مشخصة استحال ان تكون
مشخصة لانا نقول الشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض تلزمه متى انعدم
شيء منها انعدم الشخص فتلك العوارض هي المسماة بالمشخصات للزومها
الشخص من حيث انه شخص وعليه نبه بقوله امتناع انفكاك الجسم عن اين ما
انما يقتضي احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان كانت مشخصة لوجودها
في الخارج لكن لا دخل لتشخصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار
لزوم الشخص وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك
الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور اجاب بانها محتاجة
الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المشخص يحتاج الى تلك الاعراض فلا
دور فلو قيل تشخص العرض يتوقف على تشخص المعروض فكيف يحتاج في
تشخصه الى العرض فنقول احتياج المعروض في تشخصه الى نفس العرض
لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس نتيجة لما ذكره يعني لا يلزم مما ذكره
ان معقب البدل لا يكون مقيما بالبدل بل اللازم ان معقب البدل مقيم للمادة
بالبدل في تشخصها فان معقب الايون مقيم للجسم المشخص بالايون
وان لم يحتج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينافي اقامة الصورة

ولا يختلف وان اورد عليه انه يجوز اختلافه بسبب اختلاف المشخصات كما ان مقتضى الطبيعة الجنسية يختلف باختلاف الفصول النوعية فان قلت يجوزان تقتضيه الصورة الشخصية ولا يختلف الشكل الشخصى عنها قلت تشخص الصورة انما هو من قبل الشكل

اذ عندهم ان الشكل من العوارض المشخصة هذا

المادة وعندى ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان الصورة مقيمة للمادة فى وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها فى وجودها فكلام الامام انه لو كان كل دل مقيما فى الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة فى وجودها فتكون صورا اذ لا معنى للصورة الا حال يقيم وجود المحل فالقول بانها يقيم الجسم فى تشخصه خارج عن التوجيه فكأن الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وههنا يثبت كونها مقيمة للمادة وهذا سهو فيما يزعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير واما انها صورة وهو مادة فانما يثبت فى هذا المقام لو تم البيان واعلم ان المدعى اولا كان شركة الصورة لعلة الهيولى وقد ذكر فى دليله اقساما ابطل بعضها وبقى ابطال البعض الآخر ويحصل المدعى وهذا الفصل على ما فسره الشارح ادراج دعوى اخرى فى هذا البين قبل اتمام الكلام الاول ولا شك فى اخلاله بترتيب البحث بخلاف تفسير الامام فانه يتعلق باحد اقسام الدليل قوله (ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر) لان المقيم للآخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدما على الآخر والمتقدم على المتقدم على شئ متقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وانه محال ولا يجوز ان يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق فى الوجود بالآخر اولا فان لم يكن لشئ منهما تعلق بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تأثير فى الآخر فيلزم الدور هذا كلام الشيخ وقد اعتبر فى الترديد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا ليرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون احدهما علة للآخر فقد تطابق الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر فى اول البحث ان المراد بقيام كل من الشيئين بالآخر الاحتياج من الجانبين وبقيامه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد للاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك قبيح فى الاستدلال وان كان اعم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما

والتحقيق انه لما كان الكلام على فرض كون الامتداد منفكا عن الهيولى وكان متشكلا بشكل معين فيلزم كون جميع الاجسام متشكلا بذلك الشكل المعين على تقدير كونه مقتضى الجسمية نفسها فقط اذ لو كان للغير مدخل فيه فان كان هو المادة كان هو القسم الثالث والا كان هو القسم الثانى والقسم الاول ان تكون الجسمية مستقلة فى اقتضاء الشكل المعين على ما قد علمت قال المحاكمات (كفى ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف) اقول يمكن ان يقال مقصود الشيخ من الاطناب فى امثال هذا مع انه تيسر له الاختصار فى الكلام ان الطريق المشتمل على الاطناب يتضمن فوائد اخر غير اثبات المطلوب قال المحاكمات (فلم يكن الى التقسيم ولا الى سائر المقدمات حاجة) اقول اذا كان مراده تحقيق المقام وبيان الواقع فلا غبار فيه واذا كان مقصوده الايراد على الشيخ باشتمال كلامه على اللغو والاستدراك فالجواب انا نختار ان المراد ذلك والفائدة فى هذا التقسيم ذكر المقدمات الواقعة فيه الاشارة الى الدقيقة التى ذكرها آنفا فتذكر قال المحاكمات (واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتضيه الا فى الخارج) اقول الغرض المذكور فى السؤال يقتضى

سوق الكلام ان يكون بمعنى

الغرض المذكور فى الدليل حيث قال الشيخ وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه كلية فاذا كان الغرض الاول بمعنى التقدير وكان المعنى انه لو قدر ان يكون لجسم جزء فى الخارج كان مشاركا لكله فى الشكل وكان حاصل السؤال انا لو قدرنا للفلك جزءا فى الخارج كالنصف الشمالى مثلا لم يكن متشكلا

بشكل الكل البتة والا لم يكن كل الفلك مستديرا بل نقول لو قدر للفلك جزء في الخارج اي جزء كان لم يكن متشكلا بشكل الكل اي بشكله المقدر بالمقدار المخصوص بل بالشكل الشخصي القائم بكل الفلك لانا نسوق الكلام في الشكل الشخصي والا لزم مساواة الكل والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمحلين وما ذكرناه وان اندفع به الايراد عن الشيخ لكن لم يندفع به الايراد عن الشارح لتصريحه بان المراد بالفرض ماهو من اقسام القسمة التقسيم للقسمة الخارجية (قال المحاكمات فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء) اقول قد عرفت ما يندفع به هذا السؤال وهو ان الكلام في الشكل المعين المتقدر بالمقدار المخصوص بل في الشكل الشخصي وحينئذ لامجال لتوهم التساوي بين شكل الكل والجزء هذا واما ماذكره من الجواب فلا يخفى ما فيه من التكلف قال المحاكمات (وفيه نظر لان المانع ليس الا الجزئية حتى اولم يحدث الجزء بعد الكل الخ) اقول كون الجزء على مقدار حاصلا لكله بالفعل غير مستحيل بل جاز من اول الامر ان كان هذا المقدار حاصل للجزء وكان مقدار الكل اعظم منه لكن بعد ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار امتنع للجزء الحادث بعده هذا المقدار والا لتساوي الجزء والكل في المقدار على انه ليس في كلام الشيخ مايدل على ان المقصود التشابه في المقدار ايضا بل في الشكل فقط فتأمل قال الشارح (والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها) اقول اختلاف المادة بالكلية والجزئية لايمكن استناده الى ذات المادة لاستوائها في الكل والجزء كما انها لاتساوي ذات الصورة في الكل وجزئه لم يمكن استناد الاختلاف الى ذاتها بل الحق في الجواب ان يقال اختلاف المادة انما هو من جهة الاعراض فان قيل نحن نقول اختلاف الصورة المجردة يجوز ان يكون مستندا الى اختلاف الاعراض القائمة بها من غير حاجة الى المادة قلنا اختلاف الاعراض يستدعي للمادة لان قبولها يستدعي الانفعال عنها

بالآخر وجاز قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام منعا ونقضا بالمتضايفين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده بدون الغير وهو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه وعن النقض بان المتضايفين معلولا علة واحدة ورابطة بينهما اما المتضايفان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتولد للابوة والبنوة وكل منهما محتاج الى ذات الآخر فان الابوة تحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب وهو الرابطة المحوجة واما المتضايفان المشهوران فلانهما معلولا علة واحدة كالعقل مثلا وكل منهما محتاج لا كله بل بعضه الى الاخر لاالى كله بل الى بعضه وهذا لايفيد احتياج كل منهما الى الاخر بل الى ذات الاخر او الى جزئه حتى اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الاخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق دايم وهو مناط التلازم بينهما وحينئذ لم لايجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولي علة ثالثة يقيم كلا منهما مع الاخر بحيث يكون كل منهما متعلقا بالاخرى فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الاخرى وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة مابينه من تعلق كل من المتضايفين بالاخر ان افاد احتياج كل منهما الى الاخر فلم لايجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولين لثالث يقيم كلا منهما بالاخر على وجه لايلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل منهما الى الاخر بل اللازم ليس الا تعلق كل واحد منهما بالاخر فحينئذ يجوز استغناء كل من المتلازمين عن الاخر مع تعلق كل منهما بالاخر فلم لايجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهيولى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل منهما بالاخر وهو لايستلزم بطلان التلازم بينهما على ان النقض لاينحصر في المتضايفين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف لاحديهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة للانفراد لم يتحقق بين القضيتين تلازم اصلا قوله (وظهر من ذلك) جواب سؤال قدمناه هو ان الشيخ قسم المتلازمين الى مايكون احدهما علة للاخر والى مايكونان معلولي علة تقيم كلا منهما بالاخر او معه فالتلازم بين المتضايفين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه ابطله بتقسيمه فاجاب بان المعية التي بين المتضايفين ليست من جنس ماتقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو التلازمان

﴿ ق ﴾

والانفعال من لواحق المادة فتأمل وايضا في صورة كان الجزء والكل حادثا يلزم الاحتياج الى المادة لما تقرر ان كل حادث
فله مادة فينبغي حمل كلام الشارح على ان المادة يتكثر بذاتها اي لا لمادة اخرى وسيجيء تصريحه بذلك في الالهيات
وحينئذ لا ينافي تكثرها بالاعراض صرح بذلك في التجريد وفوق هذا كلام وهو ان المادة تكثرها
في الفلك من جهة اختلاف ماهيتها وفي العنصر لا يتكثر بذاتها بل انما يتكثر بالعرض من قبل الصور المتكثرة بالاعراض القائمة بموادها وتلك المواد تكثرها انما هو بالعرض تكثرا تحقيقيا لا شخصيا من جهة الاعراض وسيجيء تفصيله في الالهيات قال الشارح (وتبين منه انها هي التي يفيد تشخص الهيولى) اقول لو تبين منه ذلك لا يحتاج الى ما ذكر في بطلان القسم الثاني من المقدمات اذ لا يتحقق الوجود بدون التشخص فهذا الطريق اخصر واخف ثم اقول لا يقال قد سبق منه ان الهيولى مما يحتاج اليه الصورة في تشخصه فلو كانت الصورة تفيد تشخص الهيولى لزم الدور لا نقول تشخص كل منهما بذات الآخر على ما سيجيء ولا دور لا يقال قد تقرر عندهم ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الشخصية لانا نقول مرادهم ان بمجرد الضم لا يحصل تشخص حاصل منهما ولا ينافي ذلك ان يفيد امر كلي تشخص نفسه او تشخص كلي آخر ولهذا قالوا الماهية قد تكون علة للتشخص فيكون النوع منحصرا في الفرد وذلك مبني على ان مرادهم من العلة المرجح والمخصص لا العلة الفاعلية حتى يكون فاعل
الواحد بالشخص امرا كليا او يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد من الاحتياج فيما سبق ليس
معنى التوقف الحقيقي العلية وذلك لان احتياج الصورة الى الهيولى في التشخص من جهة ان
الصورة متشخصة بعوارض مثل التناهي والتشكل المتوقفة على الهيولى وسيجيء ان اطلاق التشخص

في الوجود والمتضايفان متلازمان في التعقل والهيولى والصورة ليستا
متضايفين وانما يعرض لهما التضايف كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة
فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النقض في التلازم
بين الماهيتين فلا يتجه نقضا فنقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج
فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض البنتين
المنجبتين لا يقوم احدهما الا مع قيام الآخر وهو التلازم بين الوجودين
وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لما تلازمتا فاما
ان يستغني كل منهما عن الاخرى فلا تلازم واما ان يحتاج احديهما الى
الاخرى وحينئذ اما ان تكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من
جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون علة مطلقة وهو ايضا محال او جزء
العلة وهو المطلوب وهذا منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل
والمقدار والاين فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة
الشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية
وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض
بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده
الى المحل فكيف يكون جزءا من علته ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج
في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب الى
عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن
مقيمة للهيولى لم يكن صورة ولا محلها هيولى **قوله** (فيجب ان يطلب كيف
هو) كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست علة للهيولى بل هو مع شيء آخر
واما ان عليتها وتقدمها من حيث هي هي لا من حيث هي صورة معينة فهو
بحث عن التقدم لا عن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام **قوله**
(اشارة انما يمكن ان يكون ذلك احد الاقسام) اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى
والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الاخر ولا يجوز
ان لا يحتاج شيء منهما الى الاخر فتعين ان يكون احدهما محتاجا اليه وظهر
انه يمتنع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود
الهيولى فلا يخلو ان تكون علة مستقلة او لا تكون بل جزء علة والاول باطل
فقد صح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة وعن شيء
آخر اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء سماه اصلا لوجهين

احدهما انه الاصل في العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى والثانى انه يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع صدمها فهو ناظر ان امكان الوجود وهو غير مستفاد من شئ بل هو بالذات وعدمها وهو ليس من المبدا فاستناد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهيولى ما به الشئ بالقوة والشئ ههنا هو الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ويصير بالفعل عند وجود الصورة فالمراد انه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست في الوجود بل في التجسم والصورة لا تفيد الاخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصل بالفعل في التجسم لا في معنى الوجود وفي قوله وهو كما ذكرناه موجود ثابت مفارق تنبيه على ترتيب الموجودات والانسياق من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لابد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وان يكون مفارقا عن المادة فانه لو كان جسما او جسمانيا اشتمل على مادة وصورة فتكون الصورة علة لها مع غيرها فيجب ان ينتهى الى المفارق فذلك والا عاد بعض المحالات كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة للهيولى وهو محال وذلك المبداء المفارق اما ان يتوقف تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحالات ايضا اولا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحال صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل فقد علمنا ان لكل جسم من الاجسام مبدأ مفارقا يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها واعانتها هيولاها فقد حصل الانسياق من عالم الاجسام الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغايب واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة فاحد الاقسام الباقى ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم من القسمة وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما يفيض وجودها عن الشئ لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشئ وبصورة كيف كانت ثم ان بعض الاذهان قد انساق من قوله يوجد عن سبب اصل وعن معين الى ان الصورة

ذلك تلك العوارض باعتبار انها لوازم للشخص لان ابهامها لبقائه بقاء الامر بالعكس (قال لما كانت خلا يكون مشارا اليها بالذات قد اشتهر بينهم ان العرض ليس مشارا اليه بالذات لان الاشارة الى الشئ بالذات بانه ههنا فرع كونه متحيزا بالذات والعرض ليس متحيزا بالذات واقول فيه بحث اما اولا

فلما قالوا في مبحث الحلول ان الاشارة اذا كان امتداد اخطيا كان الاشارة الى النقطة المنتهى فلك الامتداد اليها بالذات والى الخط والسطح والجسم بالتبع واما ثانيا فلان التحيز وملاء المكان انما هو من جهة الحجم والمقدار ية فالتحيز بالذات والملئ للمكان انما هو الجسم التعليمي الذى هو عرض والجواب عن الاول ان المراد ان المشار اليه بالذات بمعنى نفى الواسطة في العروض دون الثبوت هو الجوهر على ما يقتضيه الدليل الذى ذكرناه و ما ذكروا في بحث الحلول ان الاشارة الى النقطة بالذات والى الخط بالتبع معناه ان الاشارة الى النقطة مقصودة بالذات والى الخط مقصودة بالتبع ولا منافاة بين ان يكون الشئ مقصودا بالذات وبين ان يكون متأخرا بالذات عن الشئ المقصود بالتبع بحسب الوجود والتحقق وعن الثانى ان المقدار اى الجسم التعليمي انما يكون واسطة في ثبوت التحيز للجسم الطبيعي الذى هو جوهر قائم بذاته بدون العرض كان التناهى واسطة في ثبوت التشكل للجسم دون العروض فتأمل قال المحاكمات (وان يقال بتقييده بحال فرض اشارة بمتد اليه) اقول يمكن ان يقال هذه الكلية المخصصة قد استفادها من الجزئية التى كانت عكسا للكلية المذكورة بادنى عناية فلم تكن تلك الكلية مستندركة فتأمل قال المحاكمات

(وايضا كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة) حاصله ان المفهوم من كلام الشيخ ان المقصود ان الصورة واسطة في عروض الوضع للهيولى والثابت من الدليل ليس الا ان يكون واسطة في ثبوت الوضع لها والواسطة في الثبوت اعم من الواسطة في العروض واقول يمكن ان يقال مراد الشيخ ليس الا ان الصورة واسطة

في ثبوت الوضع للهيولى فان فرضه يحصل بمجرد مدخلية الصورة في وضع الهيولى وكونها واسطة في عروضه
للهيولى لايتم ههنا لحفظ الاقتران بناء على ان مدخلية الصورة في وضع الهيولى لايتصور بدون علاقة اقترانها بها
ثم اقول يمكن اثبات كونها واسطة في عروض الوضع والاشارة للهيولى بوجهين احدهما
انه لاشك في ان الجسم متحيز واحدا
ومن المعلوم بالضرورة انه لايمكن
ان يكون امران كان كل واحد منهما
متحيزا بالذات بهذا الحيز
والالزم ان يداخل المتحيز بالذات
في غير متحيز بالذات الآخر
وقد ادعوا استحالته في بحث امتناع
تداخل الاجزاء التي لاتتجزى وثانيهما
انه لاشك ان للصورة مقدارا فان كانت
الهيولى مشارا اليها بالذات كان لها
مقدار بالذات لان الاشارة بالذات
يقتضي التحيز بالذات وهو يقتضي
قيام المقدار به بالذات فان كان ذلك
المقدار هو هذا المقدار القائم بالجسمية
لزم قيام عرض واحد بمحلين وهو
محال والالزم تداخل المقادير هذا خلف
قال المحاكمات (وان قبلت الصورة فلحوق
الصورة لها ممكن بحسب ذاتها) اقول
فيه نظر اذ يجوز ان يكون مقارنة
الصورة ممكنا مطلقا لكن بعد تجردها
لايمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها
هيولى انما يقتضي امكان المقارنة المطلقة
للصورة سواء كان اول الفطرة او بعدها
واما المقارنة التي بعد التجرد فلعلها
يمتنع بالنظر الى ذات الهيولى ونظيره
مايقال في الزمان ان عدمه بعد وجوده
ممتنع وان كان عدمه مطلقا ممكنا نظرا
الى ذاته وكذا مايقال في امتناع اعادة
المعدوم ان الوجود الطاري على العدم
الطاري على الوجود يجوز ان يكون
ممتنعا بالذات لنفس الماهية وان كان وجوده مطلقا ممكنا لها نظرا الى ذاتها قال المحاكمات (الثاني ان الكلام في هيولى
الاجسام فلما لا اختلاف الاجسام واحوالها اداتا التفتيش) اقول فيه نظر اذ المقصود من الفصل بيان استلزام
الهيولى للصورة على ماصرح به الشارح وحينئذ نقول لو خص الكلام ببيان التلازم بين الصورة والهيولى التي تقارن

جزء العلة الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع الامرين اي العقل
والصورة من حيث هي ولهذا يقال انها شريكة لعلة الهيولى لكنك تعلم
ان البرهان لايدل الا على انها جزء العلة واما انها جزء العلة الفاعلية
فالبرهان لايساعد عليه قيل المراد بالعلة في التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون
تقرير البرهان انهما لما تلازمتا فاما ان يكون احديهما علة فاعلية للاخرى
اولايكون والثاني باطل والالكانا معلولي علة فاعلية واحدة يقيم كلا منهما
بالآخر اومعه وهما محالان واذا كان احديهما علة فاعلية لم يجز ان يكون
هي الهيولى والصورة ليست علة مستقلة فتكون جزء العلة الفاعلية
ولو حملنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون
العلة الثالثة يقيم كلا منهما بالآخر اومعه لجواز ان يقيم احدهما بالاخر
من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية
وقد مر مثل هذا غير مرة قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان المبدأ
المفارق لايكفي في وجود الصور المتعاقبة والالكان دائمة الوجود فتوقف
فيضانها على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدوث
ذلك الحادث يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان هذا
لايتأتى الا بحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين
للسبب الاصل بتعقب الصور وقال الشارح لما كان المعين هو السبب المقتضي
لتعقب الصور والسبب المقتضي لتعقيب الصور هو علة الصور المتجددة
وعلة الصور لايتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لاتكون
موجدة بل لابد لها من المبدأ المفارق واحوال اخر اتفاقية وفيه نظر لانه
لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزائها الهيولى لزم ان
تكون الهيولى علة لنفسها وانه محال وايضا يرجع كلام الشيخ الى ان الهيولى
توجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال اخر وقوله من وجه
في قوله وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه لاوجه له
لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا وحمل المعين على سبب
الصورة والحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان احد
الاقسام الباقي الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزأ
لايستلزم كون الصورة جزأ قوله وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا
تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة

الجسمية فى الحال فلا يتم المقصود ايضا اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز ان ينفك هيولى ذلك الجسم عن الجسمية فى المستقبل ويتجرد عنها وكانت غير ذات وضع ولم تقارنها الصورة الجسمية ابدا بواسطة صورة نوعية قارنتها ومنعها عن اقترانها بهما فلم يلزم شيء من المحالات الثلث ثم اقول بذلك الاحتمال ينقدح الدليل باختيار ان الهيولى بعد اقتران الصورة بها حصلت فى حيز كانت حين المقارنة الاولى فيه فلا يكون ترجيحا من غير مرجح والجواب ان الهيولى بعدما تجردت زالت علاقتها مع سائر الاوضاع والمواضع وهذا بخلاف صورة الانقلاب فانها كانت باقية على صفة الوضع واستحقاق المواضع وهذه مقدمة ذوقية يحكم بها اولو البصائر الصائبة وان لم تكن مقبوله عند تبكيت الخصم الذى غلب عليه اللجاج والعناد فان قلت المقصود ههنا ليس الا ان الهيولى لاتتجرد عن الصورة قبل مقارنتها ابها مطلقا وما ذكرت من الاحتمال لاينقدح ههنا واما ان الهيولى لاتتجرد عن الصورة بعد المقارنة فسيجيء اثباتها حيث يثبت انها مفتقرة الى الصورة قلت برهان امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية قد ذكره الشارح حيث قال البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اماذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثانى فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل فعلم منه ان عدم الانفكاك عن الصورة انما يتبين ههنا لا ان بعضه يتبين ههنا وبعضا آخر فيما سيجيء على انه لو بنى الكلام على ماسيجيء لم يحتج الى اثبات عدم انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة بتلك المقدمات لان ماسيجيء يدل على امتناع الانفكاك مطلقا فلا حاجة الى تبعيضه وبيان بعضه ههنا وبعضه فيما بعد وايضا ماسيجيء من افتقارها الى الصورة كان متفرعا على بحث التلازم ومبتنيا عليه على ماسيعلم والمقصود منه بيان كيفية علية الصورة للهيولى فكيف يبتنى بحث التلازم عليه

هذا انما يتم لو كان المراد بالمعين هو الصورة من حيث هى صورة لان ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والمعين نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصور فى قوله يعقب الصور لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهى صورة المطلقة لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه قوله فاذن الصورة العاقبة اى الصورة اللاحقة شريكة للسبب الاصل فى اقامة الهيولى ومنوعة للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهى لطبيعتها التى بها تشارك الصورة الزائلة واما تنويعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهى تحصل المادة نوعا غير الذى كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية قوله (وتشخصت هى بالصورة) قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى وهى تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى فان قلت ليس فى كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما يتشخص بالاخرى فنقول قوله على وجه يحتمل بيانه كلام اشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ولهذا قال اراد ان يشير ثم تقرير شرحه ان فى هذا الكلام لطيفة وهى انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى يتسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لانسلم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان اندفع الا انه يلزم الدور على هذا اجاب بان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا دور ولقائل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ماليس بموجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه محال قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى انما تصير هذه الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة يمتنع ان تفارق هذه الهيولى فهى متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة والثانى ان الهيولى قابلة فلا تكون فاعلة للتشخص فان قيل اذا استحال

قال الشارح (فلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية) لا يذهب عليك انه لو قيل لعل الهيولى المجردة هي هيولى العنصر الكلي اندفع هذا الايقال حينئذ نقول لذلك العنصر المتحيز حيز ذو اجزاء فيطلب تخصص كل جزء من اجزاء المتحيز بحيزه من اجزاء الحيز لانا نقول تلك الاجزاء فرضية محضة وليس لها قبل الاحتياز

ان يكون الهيولى علة للتشخص فبالهم يقولون كل نوع متعدد دائما يتشخص بالمادة اجاب بان المراد ان المادة علة قابلية اما العلة الفاعلية فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لا من حيث هي فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتشخصها لا يقال لا شك ان التشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست بواحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى لانا نقول ليس المراد بكونها متشخصة وكونها فاعلة للتشخص انها مبدأ التشخص الهيولى بل كونها لحالة في الهيولى تشخصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين وجود وماهية بل اذا حصل الموجود في العقل فصله الى امرين فان قلت هذا كلام على سند المنع فنقول المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الاخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع والنقض مندفع بما ذكره قوله (وهم وتنبيه لما بين) ان الصورة مقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالا وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدما على الاخر من الاخر فاجاب بانهما وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المانع كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا من الشيء الذي يوحدهما اي الهيولى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى قوله (يجب ان نتلطف) لا خفاء في ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة وانها شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ما كرر الشارح بيانهما والما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينها بان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وهذا لا يمشي في الفلكيات لكي يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سوقا للفكر اليه واما قول الشارح وبتفاوت الحال ايضا بلزوم استعداد قبول الصورة وعدمه فنقول لا تعلق له بعلية الصورة والكلام فيها قوله (الكميات المتصلة القارة) الكم

تخصص وتميز حتى يطلب التخصيص وهذا يجري في العنصر الجزئي نعم يمكن ان يقال لذلك العنصر الكلي يتصور اوضاع متعددة في حصوله في حيزه وحينئذ يطلب تخصيص حصوله فيه ببعض الاوضاع دون بعض وليس له وضع سابق حتى يقال لعله هو المخصص اقول لقائل ان يقول كما ان الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية فكذلك نقول ذلك الوضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية اذ الدليل الدال على ان لكل جسم موضعا معينا طبيعيا يدل على ان له وضعا معينا طبيعيا اقول الحق في الجواب عن اصل الاعتراض ان يقال ننقل الكلام الى طلب تخصص الهيولى المجردة بتلك الصورة النوعية فان ذلك التخصيص لا يكون من طبيعة الهيولى لان نسبتها الى جميع الصور على السواء في العناصر لاتحاد الهيولى فيها بدليل الانقلاب والهيولى الفلكي لا يمكن تجردها عن الصورة لقدمها عندهم قال المحاكمات وههنا سؤال مشهور) اقول بما ذكرناه وحققناه اندفع هذا السؤال لانا نطلب تخصص الهيولى المجردة بتلك الصورة الشخصية او الحالة المشخصة لان نسبتها الى جميع الصور والاحوال المتعينة لخصوص جزء من الحيز على السواء ولا وضع لها في ان يقال ولا موضع ولا شيء لا يقتضي حصولها بعد المقارنة بذلك الجزء من الحيز فتأمل فان قلت لعل المخصص هو الصورة السابقة والاحوال المتعاقبة وهكذا الى غير النهاية قلت هذا بعينه يرجع الى ما نقله الشارح عن الامام ويندفع بما اجاب به الشارح عنه وبما اورده عليه هناك بندفع بان الهيولى مع تلك الحال لو بقيت مجردة كانت نسبتها

الى جميع الاوضاع والمواضع على السواء وليس اعدا دها لوضع وموضع معين اولى من اعدا دها لغيرهما ولوامكن ان يقال للمجرد اختصاص ببعض المواضع امكن ان يقال ذلك ﷺ في نفس الهيولى المجردة من غير حاجة الى التمسك بالصورة اوالحالة لايقال نسبة الهيولى الى الكل على السواء لالكونها مجردة بل لا شتراكها اذ الكلام في هيولى العنصر قلت هذا تقرير آخر فقد يقال المحاكمات (وفي قوله بقصد الموضع الطبيعي للماء مساهلة) اقول الظاهر ان هذه استعارة عن حركة الجسم اليه بالقصد ولا يحتاج فيه الى اثبات الشعور في طبايع مع انه مخالف لما هو المشهور منهم وان ذهب اليه الشارح ومعنى قوله واتما لم يقصد اي حيز ما اتفق مايكون على حال من الاحوال الا انه لم يقصد اي حيز اتفق بل يقصد حيزا معينا وفائدة كلمة انما مع ان المقصود حاصل بدونها التنبيه على ان هذه الحالة لازمة للهيولى المجتمعة بعد كونها مجردة وكانت اشارة الى انه لايمكن لها ان يقصد جميع اجزاء الحيز الطبيعي فيبطل به احتمال كونها طالبة للجميع فيندفع به قوله لفظة انما لامعنى له واراد الشارح المحقق بالمعارضة المعنى اللغوي وهذا صار عادة له رحمه الله في هذا الكتاب وقد اشار اليه المحقق الشريف قدس سره في تعليقاته على شرح حكمة العين وبعد ماصار هذه من عادته ومصطلحاته فلا وجه بمثل هذا الاعتراض سيما على مثله واما قوله فيه ما فيه لانه لولم يورد هذا النقض الا لنفسه من غير تعليق بالكتاب فجوابه ان الامام اورد على الجملة ايرادين بقوله اما اولا واما ثانيا ثم رجع الى شرح الكتاب ولم يتوجه الى شرح الاشكال ثم نقل الاشكال الثاني وقال انه هوما ﴿ والعرضية ﴾ ذكره بقوله واما ثانيا فالشارح المحقق لما نظر الى انه لم يتوجه الى شرح الاشكال الاول على ما هو وظيفة الشرح مع انه مساو للثاني في الاحتياج الى الشرح وجعل الاشكال الثاني المذكور في الكتاب هو ماذكره من نفسه بقوله واما ثانيا قال على سبيل

عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون غير قار وهو الزمان او قار وهو ثلثة انواع يتصل بها في النسبة نوع آخر وهو النقطة اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح الى الجسم يعني كما ان الجسم ينتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل لافائدة لذي الوضع في تعريف الانواع الثلثة اذ لامقدار الا وهو ذو وضع لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع فنقول ايراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشئ ذا اجزاء يفصل بعضها ببعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه وقد احترز به عن الزمان اذ ليس شئ من اجزائه مقارن الوجود بوجود الجزء الآخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشئ بحيث يشار اليه احتراز عن المجردات والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي اي بلا توسط شئ والجسم التعليمي يستلزم البسيط لالذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه وحينئذ لايكون له بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشئ آخر بل هو عارض له بالذات وعارض للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطة العروض واثبات الواسطة مطلقا ومباحث الجسم التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي تبين ماهيته وهي ان له الابعاد الثلثة واتصاله وتناهيه فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لامحالة وكذلك تشكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه امرين الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاء ثابت كانت البسيط ثابتا وانما قلنا انه ينتهي بالبسيط ولانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى واحد منها في جهة بقي الامتدادان الآخران فانتهاء الجسم انما يكون بما له امتدادان فقط وهذا يقتضي ان يكون الامتدادان اللذان في السطح هما الباقيان من الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة يعرض امتداد سار في جهتين اخريين فكان ذلك للتخييل والتفهيم وانما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احتراز عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث يتناهي جميع امتداداته الطولية

التعريض وقد يلوح من كلام الامام ان ما ذكره بقوله اما اولا هو اول الاشكالين المذكورين فى الكتاب ولفظة يلوح مع كلمة قد ربما يشعر بان ليس مراده رحمه الله ان اعتقاد الامام انه اول الاشكالين بل مراده انه رحمه الله لما لم يتعرض لشرح الاشكال الاول مع احتياجه الى الشرح كالثانى

والعرضية والعمقية عندها فتناهى الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط الثانى كيفية لزوم السطح وهى انه يلزم الجسم لا لذاته بل بحسب التناهى لا يقال هب ان الجسم تناهى فى الجهات واماانه فى كل جهة ينتهى يوجد شئ آخر هو السطح فلا بدله من برهان لانا نقول اذا انتهى الجسم فى احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد شئ يمتد فى الجهتين فذلك الشئ ليس جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم ممتد فى الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا نعنى بالسطح الا ذلك وكذا القول فى انتهاء السطح بالخط اى انما ينتهى السطح بالخط اذا كانت نهايته فى جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شئ ممتد فى جهة واحدة ولو انتهى السطح فى جهتيه لم يلزم انتهاء بالخط كما فى سطح المخروط فان انتهاءه فى جهتيه بالنقطة وهذا لا ينافى ماقدمه من لزوم الخط السطح باعتبار التناهى لان المراد باعتبار التناهى فى جهة واحدة فقط **قوله** (والنهاية من المضاف المشهورى) اما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهورى فلان من خواص المضاف المشهورى ان يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فيقال الاب ابو الابن والابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقى فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة والنهاية مضايفها ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذى النهاية وذو النهاية ذو النهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهورى فلم لا يصدق على الكم فان المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا محمولا على تلك المقولة قطعا والتباين انما بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك امران احدهما السطح والآخر النهاية ثم ان كلا منهما مضاف الى الجسم فان اضفنا الاول الى الجسم كان سطحا لذى السطح وان اضفنا الثانى كان نهاية لذى النهاية فهما مضافان مشهوران فالنهاية لو لم تعتبر مع الاضافة لم تكن مضافة مشهورية وان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف

وقال ان الاشكال الثانى هو ماذكره ثانيا للاشكالين اللذين ذكرته فكأنه جعل الاشكال الاول هو ماذكره بقوله واما اولا كما ان الثانى هو ماذكره بقوله واما ثانيا هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قال المحاكمات فيكون اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية وهى الصورة النوعية) اقول فيه بحث لان هذا الدليل انما يدل على اثبات الصورة النوعية فى العناصر بناء على ان اتحادها فى الهيولى كاتحادها فى الجسمية ولا يدل على اثبات الصورة النوعية فى الافلاك لما تقرر عندهم ان هيولياتها مختلفة بالنوع فلعل اختلاف الحقيقة فيها مستندة الى اختلاف هيولياتها فقط لا الى اختلافها فى الصورة النوعية المتعددة (قال المحاكمات اقول ومن الفهم العجيب) اقول مراد الشارح المحقق ان الهيولى فى العناصر بالنسبة الى كل واحدة من الصور النوعية قد يقارن اى فى بعض الاوقات وقد لا يقارن اى فى وقت آخر فكلمة قد مستعملة فى تبعيض الوقت على ما هو اصلها ويدل على ماذكرنا قوله ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة ابدا بل ربما يقارنها وقتا دون وقت ولو كان مقصوده التبعيض باعتبار افراد متعلق المحمول

الذى هو الصور لم يكن لتلك المقدمة مدخل فى اداء هذا المقصود واما قوله الهيولى لا يقارن تلك هذه الصور معا بل يقارن واحدة فقط فلعله توطئة لقوله ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة دائما واراد بجزئية الحكم باعتبار الوقت لا افراد متعلق المحمول وباقى الكلام ظاهر الانطباق عليه نعم

يتوجه على هذا التوجيه انه يختص فائدة قد على هذا التوجيه بالعناصر مع ان المدعى يتناول الفلك على ماقال الشيخ اومع صورة فوجب امتناع قبول تلك هذا وليس مراد الشارح ان هذا الاختصاص المفهوم من كلمة قد معتبر فى الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يردان الدليل لايدل على انه قد يقارن وقد لايقارن بل الدعوى التى استدل عليها ما اشار اليها بقوله يريد اثبات الصورة النوعية مقصوده النكتة فى لتعبير عنها بعبارة قد اقول يمكن ان يقال فائدة قد التنبيه على ان الهيولى يخلو فى العناصر عن الصورة المعينة وفى الفلك لايخلو عنها وكلمة قد مستعملة فى تقليل الحكم ويظهر فائدتها بالنسبة الى طبيعة الهيولى فى الجملة المتناولة للفلكيات والعنصريات واما ان قد لاتستعمل فى تبعيض الحكم فقد عرفت جوابه (قال الشارح ولايمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الاجسام ولا الهيولى لان الفاعل لايكون قابلا) اقول فيه نظر لانه لما تقرر عندهم ان هيولى كل فلك مخالف الهيولى الفلك الاخر بالنوع فحينئذ نقول لعل مبدأ الآثار المختلفة بكل ذلك هو الصورة الجسمية لكن بشرط تلك الهيولى القابلة لتلك الآثار والاعراض بل نقول لعل المؤثر هو الجسم الفلكى المخالف بالنوع لغيره وهو لم يكن قابلا لما يفعله ولا مشتركا بين سائر الاجرام والاجسام ثم اقول يمكن الجواب بان من جملة تلك الآثار والاعراض ما كان عارضا بجسمية الفلك او لجرم الفلك كالحيز والمقدار والوضع فحينئذ لوكان الفاعل هو الصورة الجسمية او الجسم الفلكى لزم ان يكون القابل فاعلا لما قبله وفيه بحث بعد اذ يجوز ان يكون اعراض كل من الصور والجسم بصورة من الآخر والقول بانا نعلم ان مصدر الكل واحد غير مسموع الى ان يتبين (قال المحاكمات والثانى باطل لان تلك الآثار انفعالية والانفعالى لايكون الا فى الهيولى) اقول فيه نظر اذ لايلزم من كون

﴿ لوكانا ﴾

مشهورى فجاز ان يحمل النهاية عليه ثم عروض السطح الجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح الجسم بثبوت النهاية له فلايكون السطح نفس النهاية بل مقارن له ومستلزم له فحصل كلامه الرد على الامام اولا وتحقيق المغايرة بين السطح والنهاية ثانيا فان قلت غاية ما فى هذا ان السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهى الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس فنقول الباء ليس بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله اذ هو مقارن له **قوله** (قال الفاضل الشارح) مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين للجسم والا امتنع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه واعترض عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت تألفه من الهيولى والصورة فنحن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذلك الا لاحد الامرين اما لان تصور الشئ لايستلزم تصور اجزائه واما لان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيف ما كانت المسئلة فلم لايجوز ذلك فى السطح والتناهى قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء فى العقل وهى الجنس والفصل واجزاء فى الوجود وهى المادة والصورة وتصور الشئ انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كانت فى الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذى يقبل الابعاد الثلثة ففى القبول اشارة الى المادة وفى الابعاد اشارة الى الصورة اذا تمهد هذه المقدمة فنقول لم يرد الشيخ ان السطح والتناهى ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما لايحملان على الجسم فالامام لم يتفطن لكلام الشيخ حيث حملهما على الاجزاء العقلية فبطل كلامه دلالة واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهى فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لايكون جزأ واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التناهى الخارج والجزء للشئ لايكون له بحسب الامر الخارج بل لذاته فقوله بل من حيث يلزمه التناهى اشارة الى ان السطح ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسما اشارة الى ان التناهى ليس بجزء الجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه نعم ربما يتوهم ان السطح والتناهى وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان ذا السطح والمتناهى جزآن عقليان فابطل ذلك بانهما

آثار الصور النوعية تكون في الهيولى ان يكون الصورة المتعلقة بالهيولى حالة فيها اذ يجوز ان تكون حالة في الصورة الجسمية او في الجسم المطلق المركب من الصورة الجسمية والهيولى و يكفي هذا الارتباط في كونها سببا للآثار تحقق في الهيولى . على انه لو اقتضى ذلك كونها في الهيولى يلزم حلولها في الصورة ايضا الا انها تكون سببا للآثار تحقق في الصورة الجسمية كالمقدار والوضع والحيز هذا ان اريد بالتعلق بالهيولى حلولها فيها كما هو الظاهر وان اريد ما يتناول حلولها في الهيولى او حلولها فيما يقارنها وهو معنى كونها مادية لا مجردة فهو بعينه معنى المقارن فلا يصح تقسيمه الى المقارن والمفارق ثم تقسيم المقارن الى المتعلق بالهيولى والى غير المتعلق بها (قال المحاكمات لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر من الجسم) هذا جواب بتغير الدليل واقول فيه بحث اذ دعوى الضرورة في محل المنع وهل هذا الا كما قيل انا نعلم بالضرورة ان الآثار الصادرة من زيد مثلا انما تصدر من بدن زيد لا من الجوهر المفارق الذي يسمى نفسا نعم غاية الامر ان نسلم ان مبدأه لا يكون مفارقا محضا واما انه ليس مفارقا اصلا فغير ضروري كيف وقد نقل ان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه آثاره الصادرة عن جوهر وذهب افلاطون على ما روى عنه الشيخ المقتول الى ان لكل شيء ربا هو جوهر مفارق مبدأ الآثاره (قال المحاكمات فنقول تعلق الصورة بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس) وذلك لان المتعلق اى الحال لا يتحقق بدون المحل البتة بخلاف العكس كما في الموضوع بالنسبة الى الاعراض اقول يمكن الجواب بانه اذا ثبت بتلك المقدمة كونها حالة في الهيولى وقد ثبت بالمقدمة الاخرى هي انها جوهر يتحصل بتحصيل الهيولى و يتقوم بهما ثبت امتناع خلو الهيولى عنها فلم تكن تلك المقدمة مستدركة في بيان عدم خلو الهيولى عن الصورة الا انها ليست مستقلة

لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما بقي ههنا نظران الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان المسطح والمتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون للفاء في قوله فلا يكون ذا سطح ولا متناهيا فائدة و يمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان لمي يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين عن حقيقة الجسم كان ذو السطح والمتناهي ايضا خارجين لان المأخوذ من الخارج خارج قطعا واني وهو قوله ولذلك قد يمكن قوما الى آخره النظر الثاني ان سؤال الامام وارد على المسطح والمتناهي فان من يمنع استلزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهي كيف لا يمنع استلزام تصوره تصور المسطح والمتناهي والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم دون تصورهما فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور المسطح والمتناهي بل يتصور جسم غير متناه واليه الاشارة بقوله ولذلك يمكن قوما فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت هذا الجواب كاف عن السؤال على السطح والتناهي فلم غيره الى المسطح والمتناهي قلنا نبه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهي وبين المسطح والمتناهي وعلى ان الدلالة لم ينتظم في الاجزاء الوجودية وان سؤاله لم يرد عليهما قوله (لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح) اى بالقياس الى الجسم وليت شعري اين بين ذلك فليس في شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيء متأخرا عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك المتأخر لشيء ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية ههنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقي وفيما سبق من المضاف المشهوري فان اخذها تارة مع السطح فصارت مشهورية والاخرى لا معه فصارت حقيقية فاذا كانت النهاية ههنا اضافة حقيقية فهي تكون اضافة السطح الذي هو العارض الى الجسم الذي هو المعروض

في ذلك البيان (قال المحاكاة ولا نسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض) اقول لا شك ان الاجسام اذا
اختلفت انواعها عند اختلاف تلك الآثار والاعراض فاختلافها بانواعها اما مستند الى تلك الآثار او الى مباديها والاول
باطل فتعين الثاني بيان بطلان الاول ان الصورة هي الحالة التي تتقوم المحل بها والمراد
بالتقوم ما يتناول النوع والوجود وليس
منحصرا في الوجود لان العناصر
الاربعة وكذا هيولياتها لم يحتج
في الوجود الى الصور المعدنية
والنباتية والحيوانية بل الاحتياج
انما هو في تحصلها نوعا بافوتيا مثلا
فظهر ان كل حال يحتاج اليه المحل
في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة
ولا ينتقض بالسرير المركب
من القطعات الخشبية والهيئة
المخصوصة فان تلك القطعات
وان احتاجت في تحصلها نوعا
سريريا الى تلك الهيئة لكنه لما كان
النوع السريري نوعا صناعيا
لاحقيقيا لا يلزم الفساد ثم من المعلوم
ان الماء مثلا نوع حقيقي فتحصله
يكون بامر جوهري لا عرضي
واشار اليه الشيخ في المنطق حيث
حقق ان ليس كل معنى اقترن بمعنى
يوجب ان يجعله ذاتا احدية يصلح
ان يجعله مستحقة لوقوعه في جنس
مفرد والا لكان الانسان مع البياض
بل مع الفلاحة ذاتا متحدة وهي كلية
فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا (قال
فاذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض
ليس يؤدي الى اتحاد فانظر هل كونه
ذا بياض يجعل الشيء محصلا موجودا
بالفعل يجعل فصل اللون باللون ويجعل
فصل الحيوان بالحيوان فيحد الشيء
انما ان يحد شيئا بان يصير جسما اوشيئا
آخر فحينئذ يلزم ان يعرضه انه دون بياض) اقول هذه الكلمات الدائرة على السنة المشائين ﴿ انما ﴾
القائلين بان تقوم الجوهر لا يكون من العرض واما الاشراقيون فهم يلتزمون تقوم الجوهر بالعرض فانهم
قالوا بان الجسم الحاصل مركب من الجوهر الذي هو الصورة الجسمية والاعراض المنضمة به (قال الشارح فان

واضافة العارض الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف
يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة العارض الى
المعروض والعروض لو وجب ان يكون بعد المعروض والعروض
ايضا اضافة العارض الى المعروض كان المعروض بعد عروض آخر
وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلثة امور النهاية
ثم السطح ثم اضافتهما فليست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم
بل يعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها فزالت الشبهة بالكلية
قوله (يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي)
فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي) لقائل ان يقول كيف يكون
السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد وجوابه
ان التناهي يطلق على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون
المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية والآخر التناهي في المقدار وهو
كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدر محدد بقدره والمراد بالتناهي ههنا
التناهي في الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا
متناهيين في الوضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف
هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط
الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لامكان فرض
مقدر بقدرهما **قوله** (واذا قطعت الكرة) اذا توهم سطح مستو يقطع كرة
تنقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته
وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيها
هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما
قوله (قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقاط)
لما ذكر ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين
والثلث والربع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المتعينة
اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع غير ثابت
في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف
الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل
والانقسام الغير المتناهي بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام
لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة

الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور) اقول لا يذهب عليك انه لو ثبت هذا اثبت الصورة النوعية من غير توسط التأثير لانه لابد من امر يتحصل به الجسم المادي مثلا لكن لما كان مقصودهم اثبات امر مؤثر ليستند اليه الآثار المختصة بذلك النوع اخذوا التأثير (قال المحاكمات لم يلزم من جوهرية تلك المبادي ان تكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة في الهيولى) اقول قد استدل على كونها متعلقة بالهيولى وهو بعينه معنى الحلول فيها فينبغي القدح في احدى مقدمات دليله الان يقول انه لم يبين بعد ولعله اشارة الى البحث الذي اوردنا عليه هنك (قال المحاكمات والحق ان اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك) اقول الشيخ اطلق لفظ الصورة على مبدأ هذه الآثار والصورة هي الحال الجوهري فلابد لتتميم كلامه من التمسك بالمقامين الآخرين حتى يثبت ما ادعاه فظهر ان اثبات الجوهرية ههنا وكذا اثبات كونها متعلقة بالهيولى ليس مستدركا (قال المحاكمات والصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة بالجهات يقتضي بكلية ما يناسبها) اقول لقائل ان يقول اذا جوز تم استناد آثار مختلفة الى صور نوعية واحدة بجهات مختلفة فلم لا يجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الصورة الجسمية بجهات مختلفة وبشرائط متعددة يتحقق في كل جسم ما يناسب آثارها فلم يحتج الى اثبات الصورة النوعية ولو قيل نعلم بالضرورة ان اختلاف الاجسام من حيث ذواتها فلابد من الامتياز بامر مختص داخل في حقايقها وما هو الا الجسمية المشتركة ولا الهيولى اندفع ذلك لكن هذا تقرير آخر ويرد عليه ان ذلك الامر لعله هو الفصل ولا يكون التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي بل يكون من قبيل التركيب الذي للسواد من جنسه وفصله مع بساطته في الخارج فتدبر في الجواب والحق ان هذا الايراد انما يتوجه على تقدير حذف قيد الاختلاف ولما التقرير

انما اوجبت الانقسام لاختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وسائر الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفصل فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها مفروضة فالامام فرض وقال لم ما افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الرازي بناء على ان الامكان امر وجودي عند الشيخ **قوله** (يريد بيان امتناع تداخل الابعاد) لما صدر الفصل بالتنبيه فكأنه يدعى ان هذا الحكم اولي وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة التي بعدها اذ البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقداري لاخلاء فان قلت مسائل العلوم هي المطالب التي يبرهن عليها في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولي فنقول القول بان المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والاظهر بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا ترى ان انتاج ضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف تذكير للاستقراء الذي استفاد النفس هذا الحكم الاولي بسببه اذ الحكم الاولي ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات يثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر يتنحى عنه الجسم المتمكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى الحجج على المطالب والمكتسب من الحجة لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق الكسب او البديهة فلابد في الاكتساب من حركتين حركة من المطالب لتحصيل المبادي وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادي والانتقال عنها الى المطلوب كما في الحدسيات والتجربيات وغيرها **قوله** (وان ذلك للابعاد لا للهيولى) فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا واحدا والا لكان الكل مساويا للجزء لا ان هيولى الذراعين لا يجوز ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى لا حصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية

المشتمل عليه فلا يتوجه لان الامور المستندة الى الصور النوعية في كل عنصر وان كانت متعددة لكنها
لا تكون متنافية وايضا وان كانت لازمة لمكن للجهات وهذا بخلاف الامور التي استند بهما الى الصور المتعددة
فانها امور متنافية كل منهما لازم لصور صنفية و لا يمكن ان تكون لازمة لامر واحد
كالصور الجسمية توضيح ذلك
انها يعود عند زوال العارض
المانع (قال المحاكمات الجواب
انه مازاد المغايرة بين الاعراض
والصور مطلقا الى اخره) اقول لا يخفى
عليك ان حل كلام الشارح على
هذا يحتاج الى تقدير بعض المقدمات
التي لم تكن مذكورة و يمكن ان يقال لعل
اعادة هذه الدعوى للرد على الاشراقيين
القائلين بان المبدأ في الاجسام
للآثار هي الاعراض قال المحاكمات
(وجواب الشارح من وجهين احدهما
انه ثبت الى آخره) اقول في جواب هذا
الجواب نظر من وجهين احدهما
ان ما ذكره الشارح في نفي كون المفارق
علة لاعراض الجسم وآثاره من ان نسبته
الى جميع الاجسام على السواء لو تم
لدل على انه ليس علة للصورة النوعية
ايضا فبناء على ما ذكره لا يمكن
استناد تلك المبادي الى المفارق ويمكن
ان يجاب عنه بان هذا اشارة
الى ما حققه الشارح ووجهه صاحب
المحاكمات من بيان المغايرة بين الصورة
النوعية والاعراض حيث قال فيه
فلولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظة
الذات لما عادت برودته بخلاف
الصورة فانها اذا زالت لا يعود
عند زوال المزيل لا بد في عودها من
وجود المقتضي من الخارج وثانيهما
ان الشارح بنى كلام الامام والشارح
على ما سيظهر على حل دليل الشيخ
على انه يستدل باختلاف الآثار على اختلاف المبادي وحينئذ لو استند اختلاف ﴿ ميمنه ﴾
المبادي الى المفارق لكان مستندا الى اختلاف المفارق وذلك خلاف مذهبهم اذ عندهم ان جميع الصور والمبادي
مستندة الى العقل الفعال (قال المحاكمات وصدور الاعراض المذكورة الى آخره) اسيد لا يدل على انها ليست

الى جميع المقدار ولان صورة ذراعين يمتنع ان يكون صورة ذراع واحد فان
الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره ويتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشيء اما
ان يكون له مقدار اولا فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يمتنع من التداخل كما عند
تقاطع الاقطار يحدث عند كل تقاطع نقطة وجميع النقطة يجتمع في المركز اجتماعا
رافعا الامتياز الوضعي وان كان له مقدار في الطول فقط لم يمتنع من حيث
العرض والعمق حتى ان وضع احد الخطين بجنب الآخر لم يحدث عرض
او احدهما على الآخر لم يحدث عمق الا وانقسم السطح الى ما لا ينقسم وانه محال
وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يمانع من حيث العمق فاذا
وضع بعض السطوح على بعض يتداخل ولا يحصل منها عمق والا يلزم انقسام
الجسم الى السطوح بل التمانع من حيث المقدار ضرورة ان مقدارين يكونان
اعظم من احدهما قوله (اشارة انك تجد الاجسام) الاجسام اما متلاقية
او غير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف ما بينهما من البعد فقد هو ذراع
وبعد ذراعان الى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد للتقدير ويختلف ايضا
احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيه فمن الابعاد ما يسعه جسم محدود ومنها
ما لا يحتمل ان يقع فيه الا جسم اصغر ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا الاختلاف
اما هو اختلاف مقداري فلا يكون لا شيئا محضا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة
يزعم انه لا شيء محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد وهو الذي سموه بعدا مفطورا
لانهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البديهة وان جميع الناس يحكمون
ان بين اطراف الاناء بعدا ثابتا يفارقه الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا مكان
العالم وجميع الاجسام التي فيه خلاء ابعاده متساوية لابعاد الاجسام وهو
بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء وقول الشارح هذا التعريف
للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا منظور
فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما ان حملناه على عمومه
فهو الخلاء بمعنى لا شيء وان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شيء
والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو
لا شيء والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير يختص بالخلاء بمعنى لا شيء وعلى
تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور واما قوله فلا يتناول
الخلاء الذي لا يتناهى فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعرف الذي هو
محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهى وقوله بان فرض فيه اجساما

مؤاد لان المسافة لاتكون فاعلة اقول فيه نظر لان الامام لم يجعل صدور الاعراض المذكورة منسوبا الى المادة حتى يرد عليه ان المسافة لاتكون فاعلة بل مراده كما ينادي عليه كلامه انكم كما جعلتم المادة في الفلك مخصصا للصورة النوعية الصادرة

عن المفارق الفائضة على ذلك الفلك يعني ان المادة المخصوصة

مثلا فرض في الخلاء اجسنا ما بجسمين بينهما بعد محدود وجسمين آخرين بينهما بعد آخر اعظم من ذلك او اصغر او مساو ليتقدر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها وقد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لايقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذا مادة وهذا انما يتم لو كان من البعد المجرد شئ ينفك عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فلانه لو لم يتنح بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمي لايدخل في البعد المجرد عن المادة وانما يلزم لو اتفقا في الحقيقة وهو ممنوع **قوله** (في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا) هذا مخالف لما سيجيء من ان الحركة لايكون في الجهة بل عن الجهة او اليها ولعله مجاز والحقيقة ان الحركة في سمت يتأدى الى جهة كذا او الجهة التي هي يمكن ان يقصدها المتحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها الاشارة الحسية في سمت الاستقامة وبالجملة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها الاشارات الحسية اي الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها وقال الامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان الخط والسطح امر ان يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح وربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد للمتحرك ايش يعنون بالجهة اهي الحيز فلم ان المتحرك يقصده او منتهى الاشارة فلا نسلم ان المتحرك يقصده والجواب ان كل اشارة عند الى شئ فهي ينتهي اليه ويمكن ان يقصده المتحرك منتهى الحركات والمراد بانه مقصد للمتحرك ان متحركا ما يطلب البلوغ اليه ولاشك ان منتهى الحركات يكون كذلك وعلى القياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه فهذا الامتداد اما ان يكون موجودا في الخارج اولا فان لم يكن موجودا في الخارج فمن الظاهر انه لايلزم ان يكون طرفه موجودا في الخارج وان كان موجودا في الخارج يلزم ان يحدث كلما يشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم ومن البين استحالته وجوابه ان يقال هب ان هذا الامتداد ليس بموجود في الخارج الا انا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج غاية ما في الباب انه لايكون قائما بهذا الامتداد

لاتكون قابلة الا لتلك الصورة الصادرة دون غيرها نقول لم لايجوز ان يكون المادة الفلكية لايقبل الا الاعراض المخصوصة الفائضة عليها على ان يكون فاعل الاعراض هو المفارق لا المادة وكذا في كونها استعدادات بناء على انها لابد ان يكون محصلة للجسم منوعة له والاستعداد ليس من شأنه ذلك لايخلو من حزازة اليس تلك المقدمات مذكورة في كلام الشيخ (قال المحاكمات فلعله هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكورة) اقول كونها متعلقة بالمادة ايضا مراد لحصول المقصود منه ايضا ضرورة ان المتعلق بالمادة غير المادة فلا استدراك اذ لا استدراك على من استدل على مطلوب بدليلين فائدة لايذهب عليك ان ارادات الامام لايختص بدليل اول او ثان وكذا ما زاده الشارح لتحقيق كونها صورة جوهرية حالة في الهيولى لايختص بالدليل الاول ضرورة ان الدعوى في الدليلين واحدة وقد ذكر هذا في الاول واكتفى عنه في الثاني (قال المحاكمات وعندي ان هذا السؤال غير وارد على ماذكره الشيخ وسبق توجيهه اقول فيه نظر لانه لو لم يقل في الدليلين ان تلك الآثار والاعراض مختلفة بل فرض انها متشابهة لم يثبت الاحتياج الى صورة نوعية مغايرة

الجسمية اذ حينئذ لم يثبت كون ذلك المبدأ غير الصورة الجسمية وكأنه ذهل عن قول الشارح ولايمكن ان يقتضيها الجزمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة وكذا عن قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى الجزمية العامة المشتركة فيها بل لايبعد ان يقال خلاصة ايراد الامام وارد على هذا التوجيه ايضا بتقرير الشيخ

حيث استدل بمجرد ثبوت تلك الاحوال للجسم على ان لها مبدأ في الجسم فنقول لو كان كذلك لزم ان يكون ثبوت
ذلك المبدأ للجسم مستندا الى امر آخر موجود في الجسم وحينئذ لابد في الجواب من التحقيق الذي ذكره الشارح
في بيان المغايرة على ماوجهه صاحب المحاكمات ونقلنا آنفا فتأمل (قال المحاكمات وذلك لان
تلك الكيفية لازمة للافلاك) اقول هذا
الكلام من الامام يدل على ان مراده
لزوم تلك الكيفيات للجسم الفلكي
لا للصورة الجسمية الموجودة فيه وحينئذ
لم يسقط القسمة المذكورة لان بناءها
ليس على ان تلك الكيفيات لازمة
للصورة الجسمية حتى يرد انه باطل بل ان
لزومها لنفس الجسم الفلكي وحينئذ
نقول الجسم الفلكي بسبب اشتماله
على الهيولى المختصة به ليس مشتركا
بين سائر الاجسام وليس اختصاصه
بسبب الصورة النوعية ايضا في امر
واما ما اورده صاحب المحاكمات
من انه لامعنى للزوم الا امتناع
الانفكاك فجوابه انه لو كان تخصص
الجسمية بسبب الصورة النوعية
فالصورة النوعية معتبرة لتحصيل
ذات الملزوم فلا يكون لازما لان
اللازم قسم الخارج فكان لزومه
بعد تحصل ذات الملزوم والامر
فيه هين (قال المحاكمات والثاني باطل
لان الحال في الجسمية ان لم يكن
لازما امتنع لزوم الصورة) الخ
اقول بما ذكره في نفي هذا الاحتمال
يمكن نفي الاحتمالات الاخر التي
ذكرها وكأنه اراد في كل احتمال
ان يبطل بدليل على حدة استظهارا
ثم اقول هذا الكلام من الامام يدل
على انه اراد بلزوم تلك الكيفيات
لزومها للجسم الفلكي اى المشتمل
على الهيولى لا الصورة الجسمية على مافهمه الشارح من كلامه لانه لو اراد لزومها
للصورة لكن بسبب المحل الذي هو الهيولى لتوجه ان الهيولى لما لم تكن لازمة للصورة الجسمية لاختصاصها
بالفلك وعند عدم اختصاص الصورة به كيف يكون مبدأ لما يكون لازما للصورة وقد عرفت آنفا بان هذا اللازم

بل بجسم موجود هناك على ماسيأتي بيانه قوله (يريد بيان ان الجهات
ذوات اوضاع) اى مراد الشيخ عن هذا الفصل ان يبين ان الجهة
ذات وضع وانما بينه لان صغرى القياس الثاني موقوفة عليها فيقال
كل جهة ذو وضع وكل ذى وضع قابل للاشارة الحسية وهذا القياس
مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع
ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الاشارة وانما ساقه الى ارتكاب
هذا المحذور ظاهر قول الشيخ فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها
الاشارة والاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصغرى حتى يكون
الكلام ان الجهة لابد ان يكون مشارا اليها لانه يقع نحوها الحركة
فهي مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة
واما قوله لوضعها فمعناه ان الجهات في نفسها وحقيقتها قابلة للاشارة
قوله (يريد بيان ماهية الجهة) اعلم ان حاصل ماتقرر ان الاشارات
تمتد منا ولا شك ان لها منتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات
مستقيمة وهي تمتد الى المنتهى فمنتهى الاشارات والحركات يكون
بالضرورة موجودا ذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على اى انحاء
الوجود اراد ان يبين ماهيتها فهي طرف الامتدادات لانه لا يجوز ان ينقسم
وتقرير السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها
انما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم ينحصر
في القسمين لان هناك قسما آخر وهو الحركة في الجهة فانحصار تلك القسمة
موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة كان
مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك القسم مناف لماهية الجهة فان الجهة
ما اليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه محال قوله
(احدهما جعل الكبرى اخص مما كان) اى تخص الكبرى بالمتحرك بالاين
فنقول الجهة مقصد المتحرك في الاين ومقصد المتحرك في الاين موجود
وحينئذ لا يرد النقض بالمتحرك في الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق
للمتن اما انه ليس بتام فلان مقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا
اولا يجب فان لم يجب فمقصد المتحرك في الاين لا يجب ان يكون موجودا
وان وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم ان يكون موجودا والا فما الفرق
واما انه ليس بمطابق للمتن فلان كلامه ان الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل

﴿بل﴾

للشيء لابد ان يمتنع انفكاكه عن الشيء اللهم الا ان يحمل على الصورة الجسمية المخصوصة (قال المحاكمات وهذا ليس بشيء لان المعارضة لو قامت الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا القائل حمل التسليم في المعارضة على معناه الظاهر وهو الاذعان

بالدليل والتصديق بمقدماته على ما ينادي عليه دليله وحينئذ ارجاع المعارضة الى النقض لا فائدة فيه لدفعه لانه حينئذ يصير المعارضة راجعا الى المنع بعد التسليم وهو غير معقول بل الحق في الجواب ان يقال ليس المراد بتسليم الدليل في صورة المعارضة الاذعان به والتصديق بمقدماته بل عدم التعرض له والسكوت عنه وحينئذ ظهر انه لا يلزم من تسليم الدليل بهذا المعنى تسليم هذا المدلول والاذعان به (قال المحاكمات فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا) اقول الظاهر ان الامام جعل المادة مخصصا ومرجحا لتلك الكيفيات للافلاك وليس غرضه انها فاعل حتى يرد ما قال بل لا يكون فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فانما يلزم منه كونها فاعلة للزوم الاعراض لا لنفس الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا لما يقبله على ما صرح به الشارح في تقرير الدليل لانه ليس فاعلا لشيء اصلا (قال المحاكمات وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة النوعية) اقول الظاهر ان المنع المشار اليه بلفظة هب هو انه يمكن ان يكون اختصاص الجسمية الفلكية من جهة اختصاص الهيولى لا الصورة النوعية (قال المحاكمات لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير) اقول هذا اى كون الشيء الواحد ولو كان محالا مستلزما للنقيضين معا انه خلاف ما حققه

في شرح المطالع غير مطابق للواقع لوجهين احدهما انه من المعلوم بالضرورة انه لا يتصور علاقة ذاتية بالنقيضين معا وثانيهما ما حققه في شرح المطالع بان استلزام الشيء لاحد النقيضين ملزوم لمنافاته للآخر ومنافاته ملزوم لعدم استلزامه له فلو كان مستلزما للنقيضين

بل بالحصول عندها وصولا او قربا فلا خفاء في ان مقصد المتحرك بالحصول عنده لابد ان يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد المتحرك بالتحصيل فيجب ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب * النمط الثاني * **قوله** (الاجسام تنقسم باعتبار الجهات) اراد بيان الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومقاطعها كانت حدودا فالمحدد هو الذي تقوم به تلك الحدود وتعينها والاجسام باعتبار الجهات اما محددا الجهات واما ذوات الجهات وهي التي تحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثانية **قوله** (في الخوض في تقرير ذلك) المشهور فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد المفروضة في كل جسم ثلاثة لا غير وكل بعد له طرفان ووجه تعريف الفوق بحسب الطبع احترازا عن الانتكاس فان ما يلي الرأس فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعريف اليمين بحسب الاغلب لانه ربما يصير الجانب القوي ضعيفا ولا يقال له انه يسار في العرف لانه لا يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاغلب قال الامام نقلا عن الشفاء سبب الشهرة اعتباران على وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من حسناته فانهم يسمون الجهة القوية منه يمينا وما يقابلها شمالا وما يلي وجهه قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه وقدمه فوقا وسفلا واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منهما ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها والاعتبار خاص وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلاثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست واشار الشارح في اثناء بيانه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخير فليس فوق الانسان وتحته الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ولا يمينه ولا شماله الا بحسب عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي ولا قدامه ولا خلفه الا باعتبار ثخن قامته وهو الامتداد الباقي فلا يكون سبب الشهرة الا شيئا واحدا نعم لا يبعد ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم يستعملونها في سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى اوهام العامة ان الانسان لما احاط به جنبان وعليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجنبين واما الفوق والسفل

فبحسب الرأس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر
واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة
فى الجسم فهو وان كان كذلك فى نفس الامر الا انه ليس بملحوظ فى الرأى
العامى **قوله** (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اى انقسام الجهات الى الست
انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة فى الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة
وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم
على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة
اولا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف
الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف
الامتدادات غير متناهية لا تنحصر فى عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال
الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل
انتقض بالكرة التى لا قطع فيها ولا حركة لانه لا جهة لها بالفعل اذ الجهة
طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان اريد به الجهات بالقوة ففى الكرة
بل فى كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر
الجهات فى الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضلعات
عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمى كل حد جهة
او عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية
جهات هذا اذا كانت المضلعات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد
جهاتها عدد خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات
ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم فى السطوح وعلى تقدير
ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام فى المضلعات الجسمية فالمثال
لا يطابق الممثل فنقول مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح
لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمى كل حد جهة
لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا
او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام
من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد غير النقطة لو كان جهة لكان
فى الكرة جهة بالفعل هى سطحها فيبطل قوله لا جهة فيها بالفعل وذكر
الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة
والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

انقسامها

لزم اجتماع النقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التقدير بل فى نفس
الامر لان الملزوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا فى نفس الامر لكن استلزامه للنقيضين فرض
انه فى نفس الامر ولنا عليه كلام ذكرناه فى تعليقاتنا على شرح المطالع فليرجع اليهما وبعد
الا غماض عن هذا الكلام نقول
منع امكان الصورة النوعية للفلك
امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال
المحاكمات اذ انتفاء اللازم لا يستلزم
كذب الملازمة) يعنى ان انفى
الاستلزام مطلقا محلل الى نفى
الاستلزام فى حال الوجود وقد عرفت
حاله والى نفيه فى حال العدم
ونقول فيه الى انتفاء اللازم لا يستلزم
انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه
من التكلف والاظهر ان يقول عدم
اللزوم على تقدير العدم لا ينافى
ثبوت اللزوم على تقدير الوجود
الذى هو المطلوب واراد بالسؤال
ما ذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله
على انه (قال المحاكمات والحق
فى الجواب) اقول فيه بحث اذ للامام
ان يقول يرد حينئذ ما اوردنا على تقدير
استناد الصورة الى ذات المادة
بان نقول فليكن لزوم الاعراض
للفلك مستندا الى ذوات تلك الاعراض
اللازمة من غير حاجة الى توسط
الصورة (قال المحاكمات ومن ههنا تبين
ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين
اللزومين بان فى صورة الاستفسار
عن سبب لزوم الصورة النوعية
للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب
نفس اللازم الذى هو الصورة النوعية
اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية
غير معقول على ما بينه واما لزوم
الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات الملزوم (قال الشارح وعن الثانى
ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذ للامام ان يقول حينئذ
لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها فى جسم

يختص بتلك الآثار والاعراض وبسبب تخصص كل منهما بجسم لعله هو الاعراض السابقة على ما يقولون
في الصور النوعية العنصرية ولا يتم هذا الا بالتمسك بانه لابد ههنا من امور يحصل و يتقوم به تلك
الاجسام والاعراض وليس كذلك لان العرض ليس مقوما للنوع الحقيقي الجوهري

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه ولاشك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فتكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا النقطة فنقول الاشارات تنتهي الى السطح المحدد فهو مقطعها والامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة الفوق هي سطح المحدد والحكماء باسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي **قوله** (فنقول الجهات الست ينقسم) من الجهات الست التي يشير الناس اليها و يحصرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا تتبدل قال الامام اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لانقلب اليسار يمينا وبالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في النادر على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال المحاكمات فان كان معلولا للماهية كواجب الوجود) هذا سهو منه لما سيجيء ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها و لعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن مطابقا للامر نفسه والاولى التمثيل بالعقول المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال المحاكمات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا و يجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال المحاكمات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء و الكل لا يجب ان يتحدا ومن المعلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخصا مع اختلاف المقادير والاشكال والازم ان يكون لشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكمات حمل التشابه على معناه الظاهر المقتضي للمغايرة والتعدد ولهذا قال والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وغفل

عن كلام الشارح المنقول (قال المحاكمات لان عظم الكل من لوازمه) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في تشخص الصورة بالمعنى الذي قرره الآن انه المراد من كلام القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا التشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه ٠

لزم اجتماع النقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التقدير بل فى نفس
الامر لان الملزوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا فى نفس الامر لكن استلزامه للنقيضين فرض
انه فى نفس الامر ولنا عليه كلام ذكرناه فى تعليقاتنا على شرح ❀ ١٣٨ ❀ المطالع فليرجع اليهما وبعد
الاغماض عن هذا الكلام نقول
منع امكان الصورة النوعية للفلك
امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال
المحاكمات اذ انتفاء اللازم لا يستلزم
كذب الملازمة) يعنى ان نفى
الاستلزام مطلقا محلل الى نفى
الاستلزام فى حال الوجود وقد عرفت
حاله والى نفيه فى حال العدم
ونقول فيه الى انتفاء اللازم لا يستلزم
انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه
من التكلف والاظهر ان يقول عدم
اللزوم على تقدير العدم لا ينافى
ثبوت اللزوم على تقدير الوجود
الذى هو المطلوب واراد بالسؤالين
ما ذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله
على انه (قال المحاكمات والحق
فى الجواب) اقول فيه بحث اذ للامام
ان يقول يرد حينئذ ما اوردنا على تقدير
استناد الصورة الى ذات المادة
بان نقول فليكن لزوم الاعراض
للفلك مستندا الى ذوات تلك الاعراض
اللازمة من غير حاجة الى توسط
الصورة (قال المحاكمات ومن ههنا تبين
ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين
اللزومين بان فى صورة الاستفسار
عن سبب لزوم الصورة النوعية
للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب
نفس اللازم الذى هو الصورة النوعية
اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية
غير معقول على ما بيّنه واما لزوم
الجسمية للصورة فنقول عنده فيمكن استناده الى ذات الملزوم (قال الشارح وعن الثانى ❀ انقسامها ❀
ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذ للامام ان يقول حينئذ
لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها فى جسم

فبحسب الرأس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر
وأما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة
فى الجسم فهو وان كان كذلك فى نفس الامر الا انه ليس بملحوظ فى الرأى
العامى **قوله** (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اى انقسام الجهات الى الست
انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة فى الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة
وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم
على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة
اولا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف
الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف
الامتدادات غير متناهية لا تنحصر فى عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال
الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل
انتقض بالكرة التى لا قطع فيها ولا حركة لانه لا جهة لها بالفعل اذ الجهة
طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان اريد به الجهات بالقوة ففى الكرة
بل فى كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر
الجهات فى الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضلعات
عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمى كل حد جهة
او عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية
جهات هذا اذا كانت المضلعات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد
جهاتها عدد خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات
ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم فى السطوح وعلى تقدير
ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام فى المضلعات الجسمية فالمثال
لا يطابق الممثل فنقول مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح
لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمى كل حد جهة
لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا
او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام
من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد غير النقطة لو كان جهة لكان
فى الكرة جهة بالفعل هى سطحها فيبطل قوله لا جهة فيها بالفعل وذكر
الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة
والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه ولاشك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فتكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا نقطة فنقول الاشارات تنتهي الى السطح المحدد فهو مقطعها والامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لاوجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة الفوق هي سطح المحدد والحكماء باسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي **قوله** (فنقول الجهات الست ينقسم) من الجهات الست التي يشير الناس اليها ويحصرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا تتبدل قال الامام اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لانقلب اليسار يمينا وبالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في النادر على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال الحاكات فان كان معلولا لا لهما هيئة كواجب الوجود) هذا سهو منه لما سيجيء ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها و لعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن مطابقا للامر نفسه والاولى التمثيل بالعقول المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال الحاكات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا و يجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال الحاكات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء و الكل لا يجب ان يتحدا ومن المعلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخصا مع اختلاف المقادير والاشكال واللازم ان يكون لشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكات حمل التشابه على معناه الظاهر المقتضي للمغايرة والتعدد ولهذا قال والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وغفل

عن كلام الشارح المنقول (قال المحاكات لان عظم الشكل من لوازمه) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في تشخص الصورة بالمعنى الذي قرره الآن انه المراد من كلام القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا التشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه .

المقدار والشكل فتشابه الكل والجزء ليس لازما من الفرض المذكور بل كان لازما مما يلزم منه ولا يبعد ان يقال ايضا مقصود الشارح من التشابه هو الاتحاد على ما قررنا انفا فراده انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا متشكلا بمقدار واحد وشكل واحد ويكون الموجود من كل منهما شخصا واحدا

وليس لاحد ان يقول فحينئذ لا يتصور كل وجزء مع ان المقدار وماله المقدار لابد ان يكون له كل وجزء فرضى لان مجرد وجود المادة يكفى لتحقق الكلية والجزئية الفرضية ولا يشترط فى تحقق الكلية والجزئية الفرضية امر سوى المادة واعتبار العقل اذ لا اختلاف ههنا فى الخارج بل العقل فرض فيه جزأ مقدرا بمقدار اصغر من مقدار الكل (قال المحاكمات وعن السؤال الثانى انا لا نسلم) اقول لا يخفى على الناظر فى عبارة الكتاب ان ليس فيه اشعار بالسؤال الثانى ولا بجوابه بل لا ينطبق عليه اصلا (قال المحاكمات فلانه لو وجد مرتين لزم وجود الشخص الواحد مرتين) اقول حمل الندرة على ما يكون باعتبار الزمان فقال ما قال ولا يخفى ان وجود تلك الامور مرتين مثل وجود الشخص مرتين مستلزم لاعادة المعدوم فى الكلام استدراك على ان قول الشارح فان الاشخاص من حيث لا تماثل آه يدل على ان المراد من الندرة ما يكون من جهة المادة اى كل فرد لا يتحقق فى مواد متعددة والا لزم تشخص واحد فى مواد متعددة وحينئذ يظهر ان المراد من عدم التماثل عدم الاتحاد اذ لا مانع من تماثل الاشخاص فى مواد متعددة فتدبر (قال المحاكمات لان القوى السماوية تأثيراتها واثارها غير

كل منهما يذهب الى رأس الآخر فلو فسر الفوق بما يلى الرأس والتحت بما يلى الرجل فاذا اعتبر الفوق ما يلى رأس احدهما كان ما يلى رأس الآخر هو التحت لا ما يلى رجله وبالعكس فهما يتبدلان وان كان المراد منهما ما يلى السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكأن هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التى لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلى الرأس والقدم مطلقا والا تبدل بالانتكاس وكفى هذا القدر فى بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التى فرضها بل المراد مما ورد فى عباراتهم ما يلى الرأس والقدم بالطبع والجانب الذى يلى رأس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الارض ليس الذى يلى القدم بالطبع فان قلت لاشك ان الشخص القائم على طرف قطر الارض رأسه وقدمه على النحو الطبيعى فيكون الجانب الذى يلى رأس الشخص الآخر يلى القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس الى ذلك فنقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل متعلق بالفعل ومعنى التعلق ان لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التى لرأس كل شخص مع الجهة ليست هى النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها ولا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا حيث رأس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس احد الشخصين قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا واما ما يشبه ذلك فهو اشارة الى يمين الفلك وشماله فان الجانب الشرقى منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه ومقابله بالشمال كما فى الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدام والخلف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم يبق من ذكر الجهات الست الا القدام والخلف فاذا حملناه عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة ومبنى الاحتمالين ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا مشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والآخر ما يلينا فذلك فى قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا وما يشبه ما يلينا هو يمين الفلك ويساره فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلى الفلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين والشمال فما يشبههما هو القدام والخلف لان تفسيره بيمين الفلك وشماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة لطيفة على ان المراد من مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون

ثابتة هذا مبنى على ان تأثيرها منحصر فى التحريك واثارها فى الحركات والاوضاع لكنه لم يثبت (قال المحاكمات يمكن ان يجاب عن الاول) اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الفاعل فى كلام الشارح ما عدا القابل على ما يشعر به كلامه بحيث قال فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل

رأسه فى جهة القطب الجنوبى و يمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبى علوا والشمال سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية بانسان رأسه فى جهة القطب الشمالى ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربعة بخلاف القدام والخلف وما فرضه الشارحان انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس فى تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا وحدا اوحدودا انما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل فى تحديد الجهات التى يشير الناس اليها لا فى جميع تلك الجهات بل فى تحديد الجهات الحقيقية منها وهى جهة الفوق وجهة السفل فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلهذا قال ولنعدعما هى بالفرض

قوله (ثم من المحال قبل الخوض فى البرهان) لابد من تمهيد مقدمة وهى ان الجهتين المختلفتين الحقيقتين جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الآخر بالطبع وايضا احدهما مايلى رأس كل شخص بحسب الطبع والآخر مايلى قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد عنه بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول لما كان فى الموضع خفاء فلا بأس ان نشرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا نعبأ بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون فى خلاء اوملاء متشابه اى ملاء لا اختلاف فيه اصلا فى الواقع اوفيما لايكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحدد الجهة بشئ خارج عن الخلاء والملاء المتشابه ولامحالة يكون جسما اوجسمانيا لان الجهة

فهو علة قابلية فان مقابلتها بالعلة القابلية وكذا جميتها ربما يشعر بان المراد ماسوى العلة القابلية والا فالفاعل امر واحد واما ماذكره ففيه انه عد من جملتها القوى السماوية ومعلوم انها تجامع لتشخص الصورة وليست معدة وعن الثانى ان المراد بالمشخصات مايكون سببا لاختصاص تلك الاعراض وامتيازها لا نفس تلك الاعراض سواء كان فاعلا حقيقيا او شرطا اومعدا وعلى هذا لايتوجه ماأورده بقوله لكن الشيخ وصف العلل بانها يتحدد بها الخ وكذا ماذكره بقوله وايضا اذ المراد بالمشخصات مايكون علة لتعين تلك الاعراض على وفق ماسبق (قال المحاكمات لكن الشيخ وصف العلل بانها يتحدد بها آه) اقول سيجئ انه لامعنى للعوارض المشخصة لانها فى تشخصها ووجودها محتاجة الى محلها فلو تشخص معروضها بها لزم الدور لان ماهياتها لايمكن ان تكون مشخصة لاشتراكها بين اشخاص كثيرة فمراد الشارح المحقق من المشخصات ماله مدخل فى تشخص الصورة حقيقة وهى مايكون علة مخصصة لها وتلك الاعراض مغايرة لها وبما اقررنا ظهر اندفاع قوله لكن الشيخ وصف العلل آه وكذا قوله وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ آه (قال المحاكمات فهو لايتم لما تبين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة) يعنى ان العلة المعدة لايلزم فيما كان له علة قابلية انه اللازم فيه العلة الفاعلية الحقيقية اقول هذا انما يرد على ماوجهه كلام الشارح من ان المراد من العلل الفاعلية معدات الصور واما على ما وجهنا من ان المراد من العلل الفاعلية ماعدا العلة القابلية فلا يرد وكذا لو كان المراد من العلل الفاعلية مايكون فاعلا حقيقة اومايكون معدودا فى جانبها وكونها معدة بخصوصها غير مرادة وان كان بعضها كذلك فى الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح تمام على ان ماذكره صاحب المحاكمات كلام على السند وذلك لانه لايلزم من كون الشئ سرا ان يبين به ههنا ويبرهن عليه والايراد على الشيخ انه اخل بالواجب بل المناسب لاطلاق هذه اللفظة ان يكون هذا الشئ له خفأ والخفأ يقتضى ان لايبين ههنا وهذا هو الموافق لاستعماله فى مواضع.

آخر من هذا الكتاب حيث استعمل فيما لم يبين بعد على ما سيظهر واعلم ان ما نقله الشارح عن الامام في بيان السر مطابق للتفسير المنقول عنه ولا يطابق ما فسر به الشارح كلام الشيخ على ما لا يخفى وكأنه اكتفى عنه لانه اشارة الى ماسبقه تابع له وحينئذ كان السر الاشارة الاجمالية الى الاسباب الاخر لتشخص الصورة غير الهيولى والاسرار الاخر اشارة الى التفاصيل التي عدها الشارح آخر الفصل وحينئذ كان قوله واقول ومن تلك الاسرار الخ كلاما على سبيل الموافقة مع الامام وتسليم لصحة تفسيره فتأمل وكونها معدة بخصوصها غير مرادة وان كان بعضها كذلك في الواقع فظهر ان ماذكره الشارح تمام على ان ماذكره صاحب المحاكمات كان كلاما على السند اذا حمل كلام الشيخ على جواب السؤال على مانقله من الامام (قال المحاكمات فان يثبت ان كل حادث الخ) اقول ليس لقائل ان يقول فاذا اعتبر في تعريف المعدانه ممايتوقف عليه المعلول في العدم ايضا ولا يلزم من تقريره الان الحادث السابق متقدم بالزمان على اللاحق ومتقدم بالذات ايضا ولا يلزم منه الا توقف الحادث اللاحق على وجود الحادث السابق ولا يلزم التوقف على عدمه ايضا لانا نقول مراتب القرب غير مجامعة للوصول وكذا ماهو عللها ومراتب القرب لما كان موقوفا عليها باعتبار الوجود والعدم ايضا كان عللها ايضا كذلك على ان المعتبر في ماهية المعد ليس سوى انه ملزوم للاستعداد له فقد ابتنه فتأمل (قال المحاكمات وهو التسلسل الخ) اقول ليس لاحد ان يقول لعل عدم الحادث بارتفاع وجود حادث آخر سابق عليه سبقا زمانيا وعدمه بارتفاع عدم حادث آخر كذلك وهكذا مثلا عدم (ا) في هذا اليوم بارتفاع (ب) في الامس وارتفاع (ب) في الامس بارتفاع (د) فيما قبله وهكذا وحينئذ لا يلزم التسلسل المحال اذ لا اجتماع بين الوجودات المتسلسلة لانا نقول اذا ارتفع وجود الحادث في الامس فلا يخ اما ان يتحقق جميع

ذات وضع وبقين ذات الوضع لايكون الا بذي الوضع وايا ماكان فتحدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد اولا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لاسبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنان والجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم تحدد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فا تحدد اذن لايكون بجسم واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لايكون جسما واحدا ابل جسمين اويكون جسما واحدا لامن حيث انه واحد لاجائز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهات بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بالجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لامحالة كالمركز لان الجهة الاخرى في غاية البعد من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فحينئذ يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لايكون في المركز لم يقدح في تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه اوخارجا عنه فان الضمير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اي يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا عن المحاط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين مقابلا باحدهما لامن حيث انه واحد والمقدر خلافه واما الثاني فلوجهين احدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس محدودا فانا لبعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى اين فان كل حد يفرض انه غاية البعد فوراء ذلك الحد ابعد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم فانه حينئذ يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لايكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله مالم يكن

ما يتوقف عليه عدم الحادث المفروض اولا فى الامس اولا فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو عدم الحادث المفروض اولا عن علته التامة لتحققها فى الامس دون المعلول على هذا الفرض وعلى الثانى ينقل الكلام الى ما به تتم علته التامة انه رفع وجود ورفع

عدم يقع فى هذا اليوم ويتم الكلام (قال المحاكمات فقد بان ان قوله الهيولى مفتقرة متقدمة فى الطريق الخاص) لايخفى بعد هذا التوجيه اذلا يعهد بينهم ان يذكر مقدمة من دليل على دعوى ثم يذكر بعدها مقدمات من دليل آخر على دعوى اعم من الاول وايضا حمل الفاء على انه لمجرد تعقيب دليل بدليل آخر بعيد اقول لايبعد غاية البعد ان يقال معنى قول الشيخ الهيولى مفتقرة فى ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة ماذكره الشارح وهو ان تشخصها مفتقر الى مقارنة الصورة وهذا اشارة الى استلزام الهيولى للصورة وانما عبر عنه بلازمه تنبيها على انه لازم من الاستلزام المذكور وقد اشار الشارح الى لزومه له فى فصل بيان استلزام الهيولى للصورة وكان هذا منه رحمه الله ليظهر فائدته ههنا ولما تقرر فيما سبق ان تشخص الصورة بمشاركة من الحامل يلزم استلزام الصورة للهيولى ايضا اذا تمهد ذلك فنقول ماذكره الشيخ اشارة الى الطريق العام الذى يبتنى على التلازم وقوله الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة اشارة الى احدى مقدمتى التلازم واكتفى بها عن الاخرى لشهرتها مع ان ماذكره فى هذا الفصل حيث قال او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى تنبيه

محيطا وربما يوجه هذا المقام بان من كل جسم الى آخر ابعادا لاتنحصر والجسم الآخر ليس بواقع فى جميع ابعاده بل فى بعض ابعاده دون بعض والا لكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المتن لايقال فى التوجيهين نظر اما فى الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير محدود فالا بعد المفروضة لا تحتاج الى محدد وان اريد البعد به الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما فى الثانى فلانه ان اريد ان جميع الابعاد لايتحدد بالجسم الآخر فمسلم لكن لايلزم منه ان الابعاد الموجودة بينهما لايتحدد بل لايلزم منه ان جهة السفل لايتحدد به وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفل هى جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لايتحدد بالجسم الآخر فلانسلم ان ذلك البعض هو جهة السفل لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى ان اى بعد فرض من جهة الفوق فى كل جانب يمتد الى جهة التحت واى بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع الاشكال قطعا ومما يعين على ايضاح المقام ماذكره الشيخ فى الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ماهو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه فى نفسه سطح واحد متشابه فى جسم واحد متشابه نسبته الى ماهو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان فى خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم فى كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد الحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذى لايلى الجسم الآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لاتكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لايكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريبا منه وجب ان يكون كل قرب منه من اى جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم تكن واقعة فى ابعاد متساوية من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع فى مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت واقعة فى ابعاد متساوية فجهة

على مجموع المقدمتين وبعد ما اشار الى مقدمتى التلازم ذكر ان ذلك التلازم اما من جهة ان الهيولى محتاجة الى الصورة فى تقومها اى وجودها بان يكون علة مستقلة الى آخر ما قال وحينئذ لا استدراك ولا يرد على هذا ما اورده صاحب المحاكمات على توجيه الشارح ان المقدمة الاولى على هذا لتفسير لامدخل لها فى البيان ويكون اجنبيا

عن البحث ولاماذكره الامام من ان مورد القسمة لايتناول بعض الاقسام وهو ان يعم الثالث كل واحد منهما مع الآخر على ماسيظهر (قال المحاكمات لانه لماكانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول) قول فيه بحث لانه قداشتهر بينهم ان المعلول الواحد يجوزان يكون له علل متعددة كل واحدة منها بحيث لووجدا بتداء وجد المعلول بسببه وان لم يجز اجتماعها وحينئذ لايلزم من كون الشيء علة لامران لايتحقق هذا الامر بدون ذلك الشيء نعم لوقيل لم يجز تعدد العلل المستقلة مطلقا لامعا ولابدلا صح هذا الكلام واثبات هذا مبني على ان المعلول لايستند بالذات الا الى مالايتحقق بدونه حتى لوتحقق امور كل واحد منها يصلح علة لامر فان كان ذلك الامر واحدا لابالعدد كان العلة بالحقيقة القدر المشترك بين امو وان كان واحدا بالعدد يلزم ان الشخص المستند الى احداها غير المستند الى الاخرى مثل الحركة المستندة الى اصل الدو ر غير الحركة المستندة الى اصل الخار ج بالشخص وتمام هذا الكلام يطلب من حواشينا على التجريد (قال المحاكمات والامكانت المعلولات القديمة متلازمة) اقول فيه بحث لان المعلولات القديمة يمتنع انفكاك بعضها عن بعض والالزم تخلف المعلول عن علته التامة ولامعنى اللزوم الا امتناع الانفكاك وتخصيص اللزوم بان يكون نا شئا من المتلازمين يأبى عنه القسم الثاني وهو ان يكون المتلازمان معلولي علة ثالثة يفيد تعلق كل منهما بالآخر والاصوب ان يقال لايكفي كونهما معلولي علة موجبة مطلقا الاان المراد بوحدة العلة الموجبة فيهما ليس ان علة هذا المعلول بعينها علة ذلك والالزم صدر الكثير عن الواحد الصرف وهو على مايشير اليه صاحب المحاكمات بل لابد ههنا من جهتين فاذا لم يكن الجهتان متلازمتين لم يلزم تلازم المعلولين فعلم انه لايكفي كونهما معلولي علة موجبة مطلقا فتأمل (قال المحاكمات ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين الخ) اقول

البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام بجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الآخر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات لاتتناهى والجسم الآخر المباين له لايمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلابد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لابدله من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والا تسلسل فتعين ان يكون المحدد جسما واحدا لامن حيث انه واحد لكن لامطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد فلايمكن ان يتحدد بما يمكن خارجا عنه لان البعد عنه لايكون محدودا حينئذ بل لابد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب فان قلت لاحاجة الى هذه التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذيكفي ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد فتحددها اما ان يكون في جسم اوجسماني لان تعين ذي الوضع لايكون الابذي الوضع ولابد ان ينتهي الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلاشك انه يتحدد به جهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغيره محال اذا البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذاحدد جهتين لم يحدد كيف ما تفق بل من جهة الاحاطة فحينئذ يتحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود فقول لاشك ان هذا محصل البرهان وخلاصته الاان الشيخ انما زاد التقسيم الاول وهو ان تحدد الجهة اما في شيء متشابه اوفي غيره لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تناهي الابعاد وعلى تقدير لاتناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهي لاتتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لابد ان يتعين وضعها فتعين وضعها امافي جسم غيرمتناه اومتناه لاسبيل الى الاول اي ان جوزنا وجود ملاء متشابه غيرمتناه لايجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا تحدد الجهتين في الخلاء مع انه بين استحالته فقد نبه بذلك على ان اثبات محدد الجهات لايتوقف على تناهي الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثاني

اقول هذا منه تسليم للايراد المذكور وابداع ايراد آخر لان الايراد كان المقصود منه بيان مدخلية كون الثالث علة فى تحقق التلازم وبعد تسليمه تم مقصوده نعم يتوجه حينئذ منع مدخلية الامرين الآخرين وهما كون العلة موجبة وكونهما مقتضية

لدوام التعلق (قال المحاكمات ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئان) الى قوله لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته كتب قدس سره والتلازم بين الجهتين غير معلوم اقول اذا كان كذلك فكونهما معلولى علة واحدة لا مدخل له فى التلازم لان تلك العلة مالم تفد دوام التعلق لم يتحقق بينهما التلازم واذا افاد دوام التعلق تحقق التلازم ولا دخل لكون العلة علة لكل واحد من المعلولين فى افادة دوام التعلق والحاصل انه لا فرق بين كون علتهما واحدة وبين كونهما اثنين فى تحقق التلازم بينهما لانه اذا لم يشترط تلازم الجهتين لم يلزم التلازم بين المعلولين اصلا وان اشترط فعلى تقدير تعدد العلة فيهما قد يتحقق التلازم ايضا بعد اشتراط التلازم بين العلتين فقيد وحدة علة كل منهما لا مدخل له فى التلازم اصلا نعم لو كانت علة احدهما بعينهما علة الآخر لكان وحدة العلة لها مدخل فى تحقق اللزوم لكنه باطل على ماذكره وعلى تقدير صحته يلزم استدراك قيد افادة تلك العلة دوام التعلق فتأمل (قال المحاكمات فبقى ان يكون العلة هى الصورة ويجئ فيه الاقسام الثلثة) كون العلة هى الصورة هو المقدمة التى عبر عنها الشيخ بقوله واعلم ان الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة فكون الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة ليست

مقدمة مسلمة حتى يرد عليه انه بعد ثبوتها وثبوت ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة ولا واسطة مطلقة ثبت المطلوب وهو كونها شريكة لعلة الهيولى فيلغو اثبات التلازم وكذا قول الشيخ او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة الى آخره محصلى ماذكره سابقا فهذا الكلام

وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا لما سبق الى الاوهام العامية من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو هو تحت هذا ما يتعلق بالمتن واما الشرح فقوله فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اى تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما اما فى شئ متشابه خلاء كان او ملاء واما فى شئ مختلف وهذا يوهم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان قوله متشابه صفة لملاء فالملاء المتشابه قسم والخلاء قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان متشابها لان المراد به البعد المفطور والدليل على استحالة التحدد بهما مشتركا صار اقسما واحدا وهو محال لثلثة اوجه احدها ان بعض حدود المتشابه ليس اولى ان يكون جهة من سائرها وقد اشار ههنا اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى فيه استدراك لان اى جهة من الجهتين تفرض وان كانت مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا ان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله المفروضة ايضا مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه وثانيها ان الحدود فى الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض لانا لا نعنى بالمتشابه الا ما لا اختلاف فيه فى الواقع اصلا والجهتان المطلوب تحددهما بحسب الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة فى نفس الامر وكلامنا فى الجهات الموجودة وثالثها ان الحدود فيهما غير متناهية فالجهتان المتعينتان ليستا الا اثنين فقوله وكون الجهتين بالطبع اثنتين نشر لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية ومتشابهة فلا يكون الجهتان المتعينتان منهما والا فلا امتناع فى ان يكون اثنين من الحدود الغير المتناهية وحينئذ يكون هذا الوجه مستدركا ولما بطل ان يكون تحدد الجهة من شئ متشابه تعين ان يكون لشئ مختلف وذلك الشئ لا بد ان يكون جسما وجسمانيا لا يقال ان اريد بمحدد الجهة فاعلها فلا نسلم انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لجواز ان يكون مفارقا وان اريد به قابلها فمحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون

منه توجيه لكلام الشارح وتصحيح له بحيث لا يرد عليه وكان بناء الايراد على ان هذا المعنى بعيد عن عبارة الشيخ بناء على انه جزم في صدر الفصل بافتقار الهيولى الى الصورة فيفهم منه انه اعتقد انه ضرورى لاحاجة له الى بيان مع انه بتوجيه الشارح يحتاج الى ذلك البيان الدقيق ويظهر حينئذ سر ما اشار اليه المحشى العلامة قدس سره حيث قال بناء الايراد حينئذ على جزم الشيخ فى صدر الفصل بافتقار الهيولى الى الصورة فتأمل (قال المحاكمات لجواز ان يقيم العلة الثالثة احداهما بالاخرى لا كل واحد منهما بالآخر حتى يقال باستلزامه الدور على ما سيجئ) اقول بيانه انه لما اعتبر فى العلة الموجبة كونها موجدة للمعلول فعلى تقدير ان لا يكون احداهما اولى بالعلة الفاعلية من الاخرى لا يلزم ان لا يكون اولى بالعلية الفاعلية فى الجملة فحين احتياج كل منهما الى علة ثالثة فاعلية تقيم كل منهما بالاخرى لم يكن اقامة كل منهما للاخرى من جهة الفاعلية بل كانت من جهة مطلق العلية فحينئذ جاز ان يقيم ذلك الثالثة احداهما بالاخرى فقط ولا ينافى ذلك عدم كون احداهما اولى بالعلية الفاعلية من الاخرى بعكسه واما اذا لم يعتبر الايجاد فى العلة الموجبة فالعلية المعتبرة هى العلية المطلقة المستلزمة فعلى تقدير عدم اولوية احداهما بالعلية الموجبة المطلقة من الاخرى لم يجز اقامة الثالثة احداهما بالاخرى والا لكان احداهما اولى بالعلية الموجبة من الاخرى اذ علية احداهما للاخرى على فرض التلازم لا يكون الا بان تكون موجبة اى مستلزمة فتأمل (قال المحاكمات وان لم يعتبر فيها الايجاد) اقول يمكن ان يقال معنى كلام الشارح ان الهيولى عندهم قابل محض وليس بفاعل اصلا لانها ماهية مبهمة غير محصلة فى نفسها اصلا وبما قررنا اولا ان العلة الموجبة لا بد ان تكون مقتضية للتلازم وعلة فاعلية له لان الوجوب فاعله الموجب كما ان فاعل الوجود هو الموجد والوجوب هو اللزوم فلو كانت العلة الموجبة

واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد لانا نقول المراد به ما يتعين به وضع الجهة ومن البين ان تعين الوضع لا يكون الا بذى الوضع وكأن الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام تحددها فى مورد القسمة **قوله** (واما الجسم الواحد من حيث هو واحد) لا يمكن تحدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تحدد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف واما ان لكل امتداد طرفين وكذلك اللتان بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فاستدراك لانا فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض وهذا الاستدراك لا يوجد فى كلام الشيخ لان كلامه ليس فى تحدد الجهتين بل فى تحدد الجهة واذ قال يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق وسفل ولا يتحدد بالجسم الواحد من حيث انه واحد جهتان بل جهة واحدة انتظم الكلام من غير استدراك واما الشارح فلما فرض الكلام فى تحدد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعا وههنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه يكفى ان يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا لا يحدد الا جهة واحدة واما ان تلك الجهة هى جهة القرب فذلك وان كان كذلك فى نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه **قوله** (لان المحيط كاف فى تحديد امتدادين) الاولى ان يقال فى تحديد طرفى الامتداد كما هو فى المتن ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين **قوله** (فبطل الوجهين) تقرير الوجه الاول ان جهة القرب يتحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لا يتحدد بشئ منهما فالجهتان لا تتحددان بهما جميعا والمفروض خلافه فقوله فاذن لا يتحدد الجهتان لكل واحد منهما الصواب فيه ان يقول لا يتحدد الجهتان بهما لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فانما يثبت لو امتنع تحديد الجهتين بجسمين وكيف صار مقدمة فيه على ان الدليل بدونها تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثانى فهو ان لكل واحد من الجسمين جهات وابعادا ووقوع الجسم الآخر فيه فى بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه فى الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر فلا يكون

هي الهيولى كانت الهيولى فاعلة لا للصورة بل التلازم على انه لو كانت الهيولى فاعلة التلازم لزم كونها فاعلة لما تقبله وهو التلازم وهذا الاخير منقوض بالصورة (قال المحاكمات فانه لما جعل الآلة مباينة للواسطة لما اختاره الشارح كانت اقسام علية الصورة اربعة لا ثلثة ثم اقسامها على ما اختاره الامام ثلثة) اقول في الجواب عنه ان الشارح لم يذكر تلك الاقسام الاربعة الا عند نقله كلام الامام حيث قال والاول منها ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علية مطلقة او جزأ منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة وواسطة للعلة وقد صرح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال عند شرح كلام الشارح فبقي ان تكون العلة هي الصورة ويجيء فيه الاقسام الثلثة التي ذكرها الامام وفي هذا الكلام جعل الاقسام الاولية ثلثة فقط الا انه جعل القسم الثالث منقسما الى قسمين هما الآلة والواسطة ومن المعلوم ان المقصود حصر الاقسام الاولية في الثلث (قال المحاكمات والالكان اخراجا للمقدمة عن مقام البحث) اقول قد عرفت وجهها بتوجيهنا الذي مر او لا يبعد ان يكون هذا التفسير من الشارح للمقدمة مبنيا على حل كلام الشيخ عليه (قال المحاكمات هذه القضية مفتقرة الى حجة اخرى) اقول هذه القضية على ما وجهنا به كلام الشيخ هو نفس التلازم فلا يحتاج الى حجة اخرى غير ما سبق (قال المحاكمات انه كلام على سند المنع وهو غير مسموع) اقول يمكن دفعه بما سبق آنفا من صاحب المحاكمات في جواب المقام الثالث من البحث ان المتلازمين لابد ان يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما من حيث الماهية او في الوجود وان كان تعلقهما في الوجود فلم يجز ان لا يكون احدهما علة للآخر والا يلزم ان يكونا معلول سبب يقيم كل منهما بالآخر او مع الآخر وهما محالان على ما سيجيء فعلم بما ذكرنا ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخر لابد ان يكون تعلقهما من حيث الماهية وينحصر في المتضايفين فالتضايف وان كان سندا للمنع

وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا المانع يمنع وقوعه في الجهات الاخرى وعلى البعد الآخر فيكون المانع مؤثرا في التحديد وتعيين وضع الجهة والشيء انما يؤثر في تعيين وضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى ايقاعه في جميع الجهات والابعاد على السواء وحينئذ يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان لهما دار وان اغيرهما تسلسل وهناك نقضان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان ينتقض بالمحدد فان وقوعه على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول واقصر ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيلي فهو انا لا نسلم ان وقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس اولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر ولم لا يجوز ان يكون له صورة نوعية تقتضي تخصصه بجهة معينة وبعد معين او مادة لا تستعد الا للحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الآخر اذا اقتضى بطبيعته او بعادته بعدا معينا امكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك البعد بالنظر الى طبيعته وذاته فيكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول بالضرورة فالسؤال لا يرد ان على الشيخ لاقتصاره على تسوية النسبة في سائر الجهات بل على الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد على انه امر زائد في البيان لم يتوقف عليه تمام البرهان قوله (يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة الخ) المطلوب في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والآخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي فلا شك ان مفارقته بالقسر فيكون من جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه الطبيعي جهة بل هو حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك الجهة واذا عاوده يكون متحركا اليها والجهة التي موضعها الطبيعي واقع بقربها يمتنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان موضعه الطبيعي واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه اولم يكن ولو كان تحدد الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقته وليس كذلك وايضا لو تحدد الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت ان ما من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي يمتنع ان يكون محددا للجهة وينعكس

لكنه مساوله والكلام عليه مشروع ولعل الشارح تعمد فى تغيير كلام الامام كالمتضايفين الى قوله بل يكونان متضايفين للتنبية
على هذا واما انه من المعلوم بالضرورة ان ليس بين الهيولى والصورة تضايف لان تعقل احدهما غير مقيس الى الآخر
فمما لا يضر الشارح بل ينفعه غاية الامر انه وجه آخر لابطال كلام الامام هذا ثم اقول لا يذهب
عليك ان الاحتياج الذى ادعاه
الشيخ هو احتياج الهيولى فى وجودها
على ما فسره الشارح دون الى الصورة
لا الاحتياج فى الجملة سواء كان
فى الوجود او فى صفة من الصفات
اللاحقة والامام منع هذا الاحتياج
واسنده بجواز ان لا يكون لشئ منهما
افتقار الى الآخر فى الوجود والذى
سيبينه الشارح من ان لاحد المتضايفين
تأثيرا فى الآخر هو احتياج ذات كل
منهما فى صفة الى ذات الآخر لا صفة
الوجود بل الصفة التى هى المضاف
الحقيقى فهذا داخل فى الاستغناء من
الطرفين على ما ذكره الامام فانه قال
هنالك واما المتضايفان فليس كل منهما
غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل
ولا الاحتياج بينهما دائرا كما التزمه بل
هما ذاتان افادشئ ثالث كل واحد
منهما صفة بسبب الآخر وتلك
الصفة هى التى تسمى مضافا حقيقيا
فاذن كل واحد منهما يحتاج لا فى ذاته
بل فى صفته تلك الى ذات الآخر وبما
نقلنا ظهر انه حمل المتضايفين على
معروض المضايفين الحقيقيين كذات
الاب بالنسبة الى ذات الابن وانت تعلم
ان لا تلازم بين ذاتيهما انما التلازم
بين صفتيهما اللتين هما المضاف
الحقيقى (قال المحاكمات وقول الشيخ آلة
او واسطة يدل على ذلك) لكن عدم
ايراد كلمة يكون بين الآلة والواسطة
على وفق نظيريهما من العلة المطلقة والشريك ربما يؤيد حمل الامام (قال ﴿ المحاكمات ﴾
المحاكمات وهذا الاستدراك وارد على الشيخ) اقول لا استدراك على الشيخ بناء على توجيه الشارح كلامه
لان ذكر السبب للتنبية على فساد ظن الجمهور فى المتلازمين انه اذا لم يكن لاحدهما افتقار الى الآخر جاز ان لا يحتاج

الى ان محددالجهة يمتنع عليه ان يفارق موضعه وكما يمتنع عليه ان يفارق
موضعه يمتنع عليه الحركة الابنية اعنى الحركة المستقيمة ينتج ان محددالجهة
يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فقوله يكون موضعه
الطبيعى محددالجهة له لا به اى يجب ان يكون موضعه الطبيعى واقعا
مما يلى جهته حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك الى تلك الجهة واذا
تحرك منه يقال انه متحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة
مستقيمة فهى من جهة والى جهة وقوله فيجب ان يكون تحدد جهة
موضعه الطبيعى لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع
بقربها كما فسرناه واما المطلوب الثانى فبيانه ان محددالجهة متقدم على الجهة
والجسم الذى من شانه ان يفارق موضعه الطبيعى ويعاوده ليس بمتقدم
على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من شانه الحركة الى الموضع الطبيعى
او عنه والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم
من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما
عليها بالذات فنقول اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس بمطلوب
اذ المطلوب هو ان محدد الجهات يتقدم على الاجسام المستقيمة الحركة
لا من حيث الذات بل من حيث شانها الحركة ولا يتوقف ذلك الا على
ان الجسم من حيث شانه الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم
الجسم على الجهة فهو اما متأخر عن الجهة او معها واياما كان يكون
محددالجهة متقدما عليه **قوله** (فان قيل عسى لقائل ان يقول)
ان للشيخ فى هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محددالجهات
وتقدم محددالجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما حاصلان من غير تقييد
الحركة فى مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعى او اليه بان يقال اما ان محدد
الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعى جهة
فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متحددة له لا به واما تقدمه
على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة
والجسم الذى من شانه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فالفائدة
تقييد الحركة فى مقدمات الدليل بالموضع الطبيعى والجواب ان الفائدة
فى ذلك هى التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محددالجهات ليس لتحديد
الجهات مطلقا فان برهان تناهى الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات

الى سبب ثالث وان التلازم لاينافي هذا الاستغناء فاشار الشيخ الى فساد هذا الظن والتنبيه على ان التلازم ينافي هذا الاحتمال بل التلازم على تقدير عدم علية احدهما للآخر يقتضي الاحتياج الى سبب ثالث يقيم كلا منهما بالاخر اومع الآخر وهذا

وان كان فاسدا في نفسه على ماسيجيء لكنه لازم على فرض عدم علية احد التلازمين للآخر حتى يتصور التلازم بينهما (قال المحاكمات والقسمة المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني) اقول هذا لايسمن ولايغني من جوع لان القسمة بالمعنى الثاني يرجع الى معنى التريد وترديد الشيء بين الامور التي لاتحتملها ذلك الشيء قبيح جدا اقول بل الحق ان يقال اراد الشيخ باقامة كل منهما مع الآخر معنى مبهما يحتمل الافتقار من الجانبين والاستغناء منهما ولهذا ردد فيه وقال يرجع اما الى القسم الاول وهو اقامة كل منهما بالآخر او الاستغناء المحض وهو ينافي التلازم وبعد الحمل على هذا المعنى لامنافاة واما الامام فلما صرح بتفسير هذا القسم بالاستغناء عن الطرفين فيلزم المنافاة المذكورة لان الاستغناء من الجانبين ينافي التلازم بزعم الشارح سواء كان هناك شيء ثالث لم يفد الافتقار بل المعية والاستغناء اولم يكن بل ذلك الاستغناء مقتضى ذاتيهما فانه قال هناك الاستغناء من الطرفين لامعنى له سوى جواز الانفكاك نعم يرد على توجيه الشارح ان تفسير المعية على وجه يتناول الافتقار بحسب الاحتمال غير متعارف ولم يظهر تقابل القسمين حينئذ لكن هذا الايراد على الشارح لتصريح الشيخ بذلك نعم هذا من قبيل المسامحات التي كانت في كلام الشيخ (قال المحاكمات وليت شعري اذالم يحمله عليه بماذا يفسره) اقول قدمر آنفا انه حمله على مافهم من كلام الشيخ عند ابطاله حيث رد دفيه وقال انه راجع الى القسم الاول او الاستغناء من الجانبين (قال المحاكمات ولئن سلمناه لكن لامحذور في منافاة مورد القسمة) اقول قدعرفت مافيه وماهو الحق فيه

المتمايزة بالطبع والجهات انما تمايز بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضا و يهرب عن بعض و البعض الآخر بالعكس فان الاجسام الحقيقة لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت فلولم يكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لماكان كذلك فلسنا نحتاج الى اثبات المحدد الالتحديد الجهات المتمايزة بالطبع وتمايزها ليس الالتمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلابد من محدد يحددهما ورفعنا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا وجهه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولاشك ان هذا الكلام انماهو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده في مسئلة اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يتمايز به الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لامن حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة قوله (واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة) للشيخ في هذا الفصل ترددان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة اومعه فاراد البحث عن الترددين واما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة

لايوجب رفع المحدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الاكون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس فان قلت المحدد ان كفى في تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع فنقول لعل التردد في الكفاية واما التردد الثاني فاشار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهو ليس وجها آخر لتشكك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث عن التردد الثاني على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما حاولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا اى ونقول ايضا وقال الامام هذا التردد لا وجه له بل الاليق بما ذكره في النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تأخر عدم الخلاء عنها والمتأخر عن الشئ يمكن معه ضرورة انه اذا تأخر وجوبه عن وجوب الشئ لم يكن حاله معه الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وانه محال وهذا لو صح لامتنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء حينئذ عن المحدد تأخره عن الجهة والشبهة انما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لزم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا **قوله** (تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات) قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له وضع بالقياس الى غيره واما ان يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالفاء واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان تعريف للشئ بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط فان عنى بقوله والى ما عداه مما هو محاط مع انه محيط لم ينحصر القسمة

فتدبر (قال المحاكمات فالجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لابد للهيولى في كل حين من الاحيان صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هي احد الصور الشخصية لا على التعيين اقول هذا الكلام منه صريح في ان العلة كل واحدة من تلك الصور المعينة المتشخصة لكن على سبيل التعاقب فالعلة في كل زمان لا يكون الا صورة متشخصة متعينة ولا يكون العلة هي ماهية الصورة لا بشرط شئ وهذا منه مبني على نفي وجود الطبايع في الاعيان على ما استقر عليه رأيه وهذا مع انه مبني على نفي الطبايع وهو خلاف ما تقرر عند الشيخ فلا يصح توجيه كلامه بذلك لا يتم في نفسه اذ حينئذ لقائل ان يقول كل واحدة من تلك المعينات لما كانت واحدة بالعدد متشخصة في ذاتها امكن ان يكون علة مستقلة للهيولى الواحدة بالعدد من غير احتياج الى ضميمة المفارق فلم يثبت المطلوب وهو كون الصورة شريكة لعلة الهيولى فان قلت انه حل ما تقرر عندهم من ان فاعل الواحد بالعدد لابد ان يكون واحدا بالعدد على ان المعلول اذا كان شخصا واحدا معينا باقيا بعينه لا بد ان يكون فاعله كذلك فلم يجز ان يكون العلة المستقلة للهيولى هي كل واحدة من تلك المعينات لزوالها مع بقاء الهيولى فلم يكن فاعل الواحد بالعدد واحدا بالعدد اى واحدا بعينه بل العلة في كل زمان امر آخر والعلة المستقلة لا تكون الا فاعلة ففاعل الواحد بالعدد فواعل متعددة وهذا خلاف قاعدتهم قلت هذا خلاف ما يفهم من كلام الهيات الشفاء حيث قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وممثل طبيعة المادية فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد وعلة للواحد بالعدد

وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المقارن له فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنها ايها كانت وقال بعض المحققين ولعل الفرق ان العقل منقبض عن ان يكون الفاعل مصدر الامر يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر ارجح في التحصل من المصدر لكن لا ينقبض من ان يكون امر واحد مصدرا لامر واحد بالشرائط والآلات المتعاقبة فان العمدة في الايجاد هو الفاعل وباقي العلل متممات لعليته ولا يذهب عليك ان ما نقلنا عن الشيخ وماذكره هذا المحقق يدلان على ان مرادهم ان فاعل الواحد بالشخص لابد ان يكون واحدا بالشخص اى لا يكون طبيعة كلية لا ان الفاعل الواحد بالشخص لابد ان يكون شخصا واحدا لا اشخاصا متعددة متعاقبة على ما حملت كلامهم عليه وبعد حمل كلامهم على ماذكرنا ونقلنا نقول في اثبات هذا المطلب على محاذات كلام الشيخ على وفق شرح الشارح ان بعدما ثبت ان الهيولى مفتقرة الى الصورة بناء على تحقق التلازم بينهما وعدم كون الهيولى علة لها وعدم كون الثالث يقيم كل واحد منهما بالآخر اومع الآخر نقول لا يجوز ان يكون الصورة المفتقرة اليها هى شيء من تلك المعينات المتعاقبة لان كل واحد منها ينعدم وتبقى المادة ولا يجوز بقاء المفتقر عند انعدام المفتقر اليه فيبقى ان يكون المفتقر اليه هى طبيعة الصورة النوعية ولما لم يكن تلك الطبيعة النوعية واحدة بالشخص فلا يجوز ان يكتفى في وجود الهيولى الواحدة بالشخص لان الكافي في العلية لا يكون الا علة فاعلية وفاعل الواحد بالشخص لا يكون امرا كليا فان قلت يجوز ان يكون فاعل الهيولى في كل زمان شخصا آخر من الصورة المعينة المتعاقبة وان لم يفتقر اليها بمعنى عدم امكان تحققها بدونها بل بمعنى الترتيب المفاد لكلمة فاء التعقيب فانه يكفى في الاستناد والاستتباع قلت بعد ذا منهم مبنى على انه لا يمكن علية الشيء لامر الا اذا لم يمكن تحقق ذلك الامر بدونه حتى اذا كان هنالك اشياء

لجواز ان يكون الجسم محاطا غير محيط وان عنى به ما هو محاط فقط لم يصح قوله واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى سائر الامور الداخلة اللهم الا ان يجعل المقسم الاجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة **قوله** (ولعله لا يكون الا المحدد الاول) لاشك ان البرهان ما دل الا على ان تحدد الجهتين بجسم واحد يحدد بمحيطه جهة وبمركزه جهة اخرى فغاية ما في ذلك ان المحدد لابد ان يكون محيطا واما انه يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا وايضا اللازم من الفصل الثاني هو ان المحدد يمتنع ان يكون له مكان يفارقه ولم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلا فجاز ان يكون له مكان وان لا يكون فلهذا تردد الشيخ وقال الشارح وانما لم يحقق احد القسمين وبنى الامر على الاحتمال لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر واقول التشكك ليس في ان المحدد شيء واحد او شيئان بل في انه محيط على الاطلاق اوغيره فالصواب ان يقول الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد محيطا او محاطا واعترض ايضا بانه قد احال في البرهان ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر فكيف جوز ههنا واجيب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما محيط بالآخر ويتحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط واما ههنا فالمراد تحدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فاين احدهما من الآخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق وانه محاط لا انه محيط على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يتشكك في ان محدد الجهة هو المحيط على الاطلاق اوغيره بل تشككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق اوغيره فالفائدة في تقييده بالاول فنقول الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذي لم يتحدد جهة قبله حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة حشوا فانه اذا كان محيطان بالاجسام ذوات الجهة وفرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط ايضا يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول

يصلح كل واحد منهما للعلية كان العلة في الحقيقة هو القدر المشترك بينهما اذا كان المعلول ليس واحدا بالعدد او يلزم ان المرتب على احدهما غير المرتب على الآخر ان الحركة المستندة الى اصل الخارج المركز غير الحركة المستندة الى اصل التدوير بالشخص هكذا افاده بعض

المحققين فحينئذ لوكان للصورة علية بالنسبة الى الهيولى كان معروضها حقيقة مالايمكن تحقق الهيولى بدونه وهو الطبيعة النوعية على ماصرح به الشارح فان قلت فعلى ماقررت لايمكن نفي كون الصورة علة مطلقة للهيولى وكذا كونها آلة او واسطة مطلقة لان الهيولى لايمكن تحققها بدون طبيعة الصورة وليس المعتبر في العلة المطلقة سوى هذا قلت الظاهر ان المعتبر في العلة المطلقة ان لايمكن تحقق الشئ عند عدم تلك العلة سواء كان عدمه مطلقا اوفي ضمن فرد واحد ولاشك انه اذا عدم فرد واحد واتصف ذلك الفرد بالعدم لابداان يتصف تلك الطبيعة في ضمنه بالعدم اذلايجوز اتصاف الفرد بشئ لم يتصف به الطبيعة لابشرط شئ لاتحادهما فتأمل هكذا ينبغي تحقيق المقام (قال المحاكمات واعلم انه هذا هو نتيجة الى آخره) اقول كونه هذا نتيجة الفصل لاينافي جعله سرا في هذا المقام اذالمراد بجعله سرا في هذا الموضع ان في هذا في الموضع اشارة ما اليه لكن ثبوته على هذا التحقيق موقوف على مقدمات بعضها مذكورة وبعضها سيذكر وماذكره الشارح في هذا المقام اختصار للدليل الذي ذكره الشيخ وحاصله انه لما امتنع وجود الهيولى بدون الصورة وكذا وجودها بدون الهيولى وتحقق بينهما التلازم فلايجوز ان يكون الهيولى هي العلة

﴿ امران ﴾

للصورة لمامر ولايجوز ان يقيم امر ثالث وجود كل واحد منهما بالآخر اومع الآخر لماسيجئ فظهر ان العلية اللازمة في التلازم من جانب الصورة ولما كان المطلوب اثبات العلية للصورة على ان يكون علة شريكة لاعلى ان يكون علة مطلقة

الامام يحدد به الجهات بالذات فتشكك ليس الافي ان محدد جهات الحركات المستقيمة محاط اومحيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لوكان محاطا لاحتاج في تحدد موضعه الى غيره لان تحدد موضعه متقدم على موضعه وهو لايتقدم على موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلايكون هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام في تحديد الجهة لافي تحديد الموضع ومحدد الموضع لايجب ان يكون محددا لجهات الحركات المستقيمة فالاولى ان يقال جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع لانه لوكان هناك ذو وضع يمتد الاشارة اليه والاشارة لابد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لايكون الاجهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فاذا فرضناه جهة الفوق لايكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا ابتدء الاشارة منها لايكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد هو الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاول اذ نقول انالوقدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فان كان وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلايكون المحدد الاهو وهذا ظاهر الفساد لانه لايلزم من ان يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لايكون الثاني محددا على تقدير وجوده وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان مامر كان فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بمحاط فمن اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لوكان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فان كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان المراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة

اوآلة او واسطة كذلك ذكر تلك الاقسام وابطلها وبما قررنا ظهر اندفاع ايراداته الثلث فتأمل قال الشارح مخرج منه ان ما مع القبل بالذات لايجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول فى دفع الاشكال ان المراد بالقبلية والبعدية

والمعية ماهو بحسب الذات اعنى مايتناول التقدم بالعلية

امر أن يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الآخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتحدد الجهات واحتمل ان يكون الثانى علة مستقلة استند تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة على المدعى وهو ان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف فى تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثانى اوغير متقدم لان جهة القرب يحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة وانما تتم لو كان استناد التحدد الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو ممنوع **قوله** (اقول اماوجه تقدم المحيط) هذا جواب للشك الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط فى الوجود الا انه قدم انه يحتاج اليه فى تحديد موضعه فيكون مقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتى له بيان آخر فى ذيل هذا البحث حيث بين تقدمه فى مرتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثانى فبنقضين اجمالى وتفصيلى اما النقض الاجمالى فهو انه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء مقعر النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك اومقعر النار والاول باطل والالكان بالقسر فى موضعه الطبيعى دائما فتعين الثانى فيكون مقعر النار محددا لجهة الهواء ولا قائل به واما النقض التفصيلى فهو انا لانم ان النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محددا للجهة غاية مافى الباب ان يكون محددا لمكانها الطبيعى لكن لايلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون فلك القمر محدد الجهة انما هو على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا يحتاز على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدد الجهة الفوق فان قلت النار خفيفة مطلقة وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر اجاب بان المراد به ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان ممايلى جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ماذكره معارض بانا لو فرضنا متحركا يحتاز على الفلك الاعظم فانا نحكم جزما بانه متحرك

وبالطبع والتأخر بالعلية وبالطبع والمعية كذلك والمعية بالعلية انما يتحقق بين امرين كل منهما علة مستقلة لثالث اومعلول لعلة مستقلة والمعية بالطبع انما يكون بين امرين كل منهما علة ناقصة لشئ آخر او مع علة ناقصة وما ذكرنا مصرح به فى الكتب المشهورة كشرح التجريد وحينئذ نقول لافرق بين مامع المتقدم وبين مامع المتأخر اذا اخذت المعية فى الاول باعتبار العلية والتقدم وفى الثانى باعتبار المعلولية والتأخر فى ان مامع المتقدم متقدم ومامع المتأخر متأخر لكن اذا كانت المعية فى الاول باعتبار التأخر وفى الثانى باعتبار التقدم كذبت المقدمتان اذا تمهد هذا فنقول معية الفلك الحاوى مع العقل باعتبار انهما معلولا علة ثالثة فالفلك الحاوى مع المتقدم على المحوى لكن باعتبار المعلولية فلا يجب تقدمه واما ان مامع المتأخر متأخر فاستعمال الشيخ بها فى الموضعين بناء على ادعائه ان المعية باعتبار التأخر والمعلولية فيندفع التدافع بين كلامى الشيخ لكن يتوجه حينئذ ان اثبات التأخر يكون مامع المتأخر متأخرا من قبيل الدور لانه موقوف على اثبات ان المعية ههنا باعتبار

التأخر عن الثالث فيدور فتأمل (قال المحاكمات لكنهما مشتركان فى العلية) اقول كما ان المعتبر فى المعية بالعلية كونهما مشتركين فى العلية اى التامة اوالمعلولية كذلك المعتبر فى المعية بالطبع اشتراكهما فى العلية الناقصة او المعلولية بالنسبة الى علة كذلك على ماعرفت ففى كلامه تسامح

(قال المحاكمات ووجه الاشكال ان المعية في العلية) اقول لايخفى وهن ماذكره من الوجهين للاشكال والحق كما عرفت ان المعية في العلية انما يكون بين علتين مستقلتين لمعلول واحد اوبين معلولين لعلة كذلك ولم يتحقق المعية بالاعتبار الاول لما تقرر من امتناع استناد معلول واحد الى علتين مستقلتين

فلم يكونا معا في العلية واما استناد المعلول النوعي اليهما فانهما هو باعتبار شخصين منه فبالحقيقة يكون هناك معلو لان لعلتين ولا باعتبار الثاني حتى يكون المعية باعتبار المعلولية لعلة ثالثة اذالواحد لايصدر عنه الا الواحد والتمسك باختلاف الجهة لم ينفع للزوم التعدد في العلة المستقلة حينئذ ولايخفى عليك اضعف هذا الوجه لاستشكال الشيخ (قال المحاكمات لما كان المطلوب من هذه المقدمة ان التناهي والتشكل امامع الجسمية اوقبلها كفى في ذلك آه) اقول هذا انما يتم لوكان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر اذحينئذ يلزم من سلب التأخر اثبات المعية او القبلية لعدم الواسطة وقدعرفت انه لا بد في تحقق المعية سلب التقدم والتأخر مع وجود المعنى الذي كان مافيه التقدم والتأخر وقد اعترف بذلك صاحب المحاكمات وايضا قدعرفت عندجواب الشارح للاشكال الذي اورده الامام ان المعية المرادة ههنا ماهو باعتبار التلازم لاماهو بمجرد الاتفاق ولايخفى انها على الوجهين لايتحقق الحصر بينها وبين التقدم والتأخر فلايلزم من نفي التأخر اثبات احد الامرين (قال الشارح اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة) اقول هذا مبني على ان المراد ان الصورة الشخصية متأخرة عن ماهية الشكل اومعها بناء على ان ماهية

الشكل لهامدخلية في تشخص الصورة وان لم يكن كافيا لاشتراكها بين الكل ولوكان المراد بالشكل الشكل الشخصي على ماهو المتبادر من حكمهم بانه مشخص للصورة فبالبيان الذي ذكره الامام ثبت احتياجه الى الصورة الشخصية فتأمل (قال المحاكمات اقول هذا انمايكون اذا رادوا بالمشخصات علل الهذية) اقول لو لم يكن المراد

الى فوق لامن فوق واو استحال هذا الفرق لعدم الشرط وهو الفضاء كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع و لاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على مامضى في الدرس السابق **قوله** (انما يحلق به ان يكون مقدما في رتبة الابداع) ظاهر هذا الكلام ان لمحدد الاول يتقدم على مادونه في الابداع والوجود لكن هذا يقتضي امكان الخلاء فلاجرم اوله الشارح اولابقلة الوسائط واخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولابالعلية وان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام لم يكن ايضا بالطبع فتقدمه امابالشرف اوبالرتبة وهو راجع الى ماذكره الشارح من قلة الوسائط اذلا معنى للرتبة الاذلك اذا زلت من المبدأ يكون وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظر اذلوكان محدد الجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع ولايلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه محتاج اليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام من حيث انها متمكنة بدون العكس كان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة ولايكون الفلك الاول محدد الجهات سائر الاجسام ولم بنى الكلام على الشك فيه دون غيره **قوله** (ويكون متشابه نسبة وضع مايفرض له اجزاء فيكون مستديرا) وذلك لانه قد ثبت ان لمحدد جسم واحد يحدد جهة القرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة تكون نسبة اجزائه المفروضة اليها متشابهة حتى لايكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والالم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولانعني بالمستدير الا ذلك هذا بيانه من قبلنا واما الشارح فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة والآخر انه مستدير اراد بيانهما على التفصيل اما الامر الاول فبقوله المحدد الاول لايجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواكانت مختلفة اومتشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء يختص بجهة من الاجسام الداخلة فلابتأخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة واجزاؤه متقدمة عليه فيلزم ان يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء

بالمشخصات قال الهدية حقيقة بل بمجرد انهما لوازم للشخص كما فهمه لم يثبت عدم العلية المطلقة للصورة بالنسبة الى الهيولى لان لازم العلة الشخصية لايلزم ان يكون مقدمة بالذات ولم يندفع المنع الذى اورده الامام بان الصورة المشخصة محتاجة

فى تشخصها اليهما اذ المراد بالاحتياج اليهما فى التشخص على

ولا يتأخر عنها وانه محال واما الامر الثانى فبقوله ويجب ان يكون الى آخره ونحن نقول المحدد لايحدد سائر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فهوممنوع وذلك ظاهر وان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات مطلقا فسلم لكن الجهات المتأخرة عن اجزاء المحدد هى جهات الحركات الطبيعية والجهات التى لاتتأخر هى مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لاتتأخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات وتتأخر عنها بحسب الذات ولايلزم محال وهذان السؤالان واردان على دليل الاستدارة ومعمز يد وهو انه لوصح لزم ان لا يكون المحدد الا سطحا لانه لوكان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز كالجزء الذى يلى القعر وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددها لايقال هذا وارد ايضا على ماذكرتم من البيان لانا نقول لانعنى بكون المحدد مستديرا الا ان يحيط به سطح مستدير لايكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء ان لايكون المركز فى غاية البعد من السطح المحيط واما ما اعتمد لوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات فهو مناط النقض لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها فى جهات ويعود المحذور قوله (اشارة الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة) لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع الشارح اولا فى بيان معنيهما فالطبيعة تطلق على معان والمعنى المقصود ههنا انه مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لابالعرض ففى قوله مايكون فيه ضميران ضمير مستتر فى يكون وضمير بارز فى فيه اما المستتر فيرجع الى المبدأ واما البارز فالى ما اى الطبيعة مبدأ اول لحركة جسم يكون ذلك المبدأ فيه وسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلوكانت الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدأ للحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتمعا فى الوجود وانه محال بل المراد انها علة فاعلية ويتوقف فعلها على احد شرطين يقتضى الحركة مع عدم الحالة الملائمة والسكون معها والمراد بالحركة انواعها

هذا التوجيه انهما لازمان للتشخص لا انهما متقدمان عليه وكلام الامام منع عدم تقدم الجسمية عليهما لامنع انهما لازمان لتشخص الجسمية (قال الحاكمات فان قلت سبق العلة انما يجب بذاتها ووجودها) اقول علل التشخص على الاعراض المكتنفة وقرر آنفا ان عليتها للتشخص ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل التسامح بمعنى انها لوازم للتشخص اورد السؤال واوحل العلل على غير الاعراض اوجعلت الاعراض عللا حقيقية للتشخص اندفع الايراد على مالايخفى واما ماذكره من الجواب فيرد عليه انه لوكان القيام واللزوم كافيا لكون القائم اللازم متقدما على مايتقدمه الملزوم لزم من سبق الماهية على لوازمها سبق لوازمها على نفسها (قال المحاكمات لايكون ذلك الاصفة من صفاتها وحالا من احوالها فمقتضيات الماهية اى بالاقتضاء التام لايكون الا اعراضا) اقول فيه بحث اذ يجوز ان يكون امرا غير حال فى ذلك الشئ اصلا ولوسلم فيجوز ان يكون امرا اعتباريا ويكون حلوله على سبيل الانتزاع ولايكون جوهرا ولاعرضا اويكون جوهرا (قال الشارح اقول ان الشيخ لايذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة)

اقول الذى لايذهب اليه الشيخ كون الهيولى معلولا لوجود الصورة الشخصية اى لتشخصها والامام لم يحمل كلام الشيخ فى هذا المقام حيث نفى كون الصورة الشخصية علة مطلقة للهيولى على نفى كون الصورة الشخصية علة مطلقة ههنا للهيولى بناء على ان العلة المطلقة للواحد الشخصى لايكون الا شخصيا والامام يورد الاعتراض بان ماذكرتم لابطال

كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه فى كونهما شريكة العلة بل حمل كلام الشيخ على نفى كون الصورة من حيث الوجود علة مطلقة للهيولى سواء كانت العلة ثابتة لشخص الصورة من حيث هو شخص اولماهيته ولومن المعلوم ان العلية فى الجملة عارضة لماهية الصورة الموجودة بالنسبة الى الهيولى نعم يرد على الامام ان حمله لكلام الشيخ ليس حملا صحيحا وهذا ايراد آخر اورده الشارح فيما قبل فتأمل (قال الشارح لانه لا يجوز ان يكون الشئ معلولا للوجود ومقارناله فى الوجود) اقول فيه نظر لانه ان اريد بالمقارنة علاقة الحلول على ماظهر من تقسيمه المعلول الى المقارن والمباين فيرد عليه ان المقارنة بهذا المعنى لاينافى التأخر الذاتى المعتبر فى المعلولية والظاهر انه بنى هذا الكلام على ان المعلول المقارن هو المحل وهو شخص للحال فيه على ماتحقق فلو كان الحال من حيث الوجود الشخصى علة له لزم سبق الشئ على نفسه ولا يخفى عليك انه بعينه يرجع الى المحال الذى سيذكره الشيخ وليس هذا على هذا التوجيه محال آخر (قال المحاكمات وقد فاتهما توجيه الاحوال) الظاهر انهما وجها لفظ الاحوال على ماوجهه صاحب المحاكمات وكأنه لظهوره لم يتعرضا له قال فى المتن فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق اقول الشيخ ذكر دليلين لابطال كون الصورة علة مطلقة للهيولى احدهما مختص بالعناصر لكنه عام يتناول نفى الواسطة والآلة المطلقة لان حاصله ان الصورة فى العناصر يزول وتعقب اخرى والاطلاق سواء كان فى العلية او الواسطة او الآلة ينافى الشركة والتعقيب وقد اشار الى تخصيصه بالعناصر بقوله الصورة التى يقارن الهيولى الى بدل والى تعميمه حيث نفى الثلثة هناك وثانيهما عام يتناول الافلاك لكنه يختص بنفى العلية المطلقة والواسطة المطلقة وقد صرح به فى آخر الفصل حيث خص نفيهما بالتفريع على الدليل ووجه عدم اجرائه فى نفى الآلة المطلقة ان حاصل الدليل على

الاربعة وبالسكون مايقابلها وبالاول القريب اى الذى لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية وهى النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبايع تلك الاجسام والقوى التى فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا سميت تلك الاجسام اعضاء آلية فيكون بين النفوس والاجسام المحركة واسطة هى طبايعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر فى الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار فى الالوان من الخضرة والبياض الى السواد فيحرك العناصر على تلك النسبة والثمار فى تلك الالوان فالحركة انما هى مستندة الى العناصر والثمار اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات فهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى فى تحريكاتها على مافصلت فى الكتب الطبية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلايكون مبدأ اولا اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هو المتوسط المحرك فان النفس تحرك العناصر فى الاقطار اوفى الكيفيات بواسطة الطبايع وهى محركة ايضا وقوله مايكون فيه احتراز عن المبادى الصناعية كالبناء فانه مبدأ لحركات الآلات من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصائغ فانهما مبدآن لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادى الصناعية لابد فيها من الشعور فيكون اخص من المبادى القسرية واعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامرين احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذى يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لايحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لايتخالفان فى الفعل بل القاسر محرك اول وكذا طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والالزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدأ فالحاجة الى اخراجه بقيد مايكون فيه فنقول هذا وان كان هو التحقيق الا ان القاسر لماشابه فى الظاهر المبدأ الفاعلى حتى سبقت الاوهام العامية الى ان البناء فاعل للبناء مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات لابالعرض فنقول فى بيانه قد اعتبر فى التعريف امران المحرك وهو المبدأ والمتحرك وهو مايكون فيه فقوله بالذات يمكن ان يتعلق

ماذكره الشارح ان فاعل الواحد بالشخص لابد ان يكون واحدا بالشخص والعلية المطلقة هى العلية الفاعلية وكذا الواسطة المطلقة اذا فسرت بما فسر به الشارح اى الفاعل القريب للمعلول واما اذا فسرت بما فسر به الامام حيث جعلها متناولة للآلة فظاهر

انه لم يلزم مما ذكره الشيخ من الدليل نفسها وحينئذ ظهر ان تفسير

بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير القاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته بالذات لا عن خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية وليس بمحرك بالذات بل بالتسخير او فى متحرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض واياما كان فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه جسم فانها وان كانت مبدأ قريبا لحركته الا انها ليست محركة له من هذه الحيثية الا بالعرض فهى ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وكجالس السفينة فانه تحرك بالعرض فطبيعته مبدأ للحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة فى تعدد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم تحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فبدأ حركته وسكونه اما بتوسط شئ او بلا توسطه فان كان بتوسط شئ كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط طبايع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسطها فاما ان يكون ذلك المبدأ فى الجسم المتحرك اولا فيه والثانى كالمبدأ القسرى ليس بطبيعة وان كان فى الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدأ للحركة بالذات اولا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة وان كان مبدأ الحركة بالذات اى لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدأ للحركة بالعرض اولا بالعرض فان كان مبدأ للحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدأ الحركة فى النحاس مبدأ لحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدأ حركة الجسم اما ان يكون مبدأ للحركة الذاتية اولا او مبدأ الحركة العرضية اولا فقد اتضح من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة بالعرض او مبدأ الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا فالطبيعة تعم سائر الاجسام وربما يقيد التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فخرج النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر

الامام ليس بصواب بقى ههنا شئ وهو انه لم يلزم من دليلى الشيخ نفى كون الصورة آلة مطلقة فى الافلاك اذ الدليل الثانى لم ينف الآلية والدليل الاول لا يجرى فى الافلاك والظاهر ان طريق اثباته فى الافلاك مامر من ان الجسمية طبيعة نوعية ومقتضاها لم يختلف فاذا ثبت بالدليل كونها شريكة لا آلة مطلقة فى العناصر ثبت كونها شريكة لا آلة مطلقة فى الافلاك لعدم اختلاف الطبيعة النوعية فى اللوازم ولا يبعد ان يكون قول الشيخ بعد اجراء الدليل الاول فى العناصر وههنا سر آخر اشارة الى اتمامه فى الافلاك بما تقدم منه هذا ما عندى فى تحقيق هذا الموضع فقد اهمله الشارحون وصاحب المحاكمات نظر الى ما يذكره الشيخ فى فصل التذنيب حيث قال فيه يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورة فى تقدم لصورة هذه الحال واعتمد الشارح هناك فى نفى الآلية المطلقة فى الافلاك على ما تقدم وما تقدم على شرحه ليس فيه اشارة الى ذلك وسيجئ لذلك زيادة توضيح وتحقيق (قال المحاكمات ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا) اقول وايضا ما لم يبين نفس التقدم كيف يبين كيفيته وبيان نفس التقدم انما هو بابطال القسم

الرابع واما ما ذكره بقوله فالاولى فيرد عليه مثل ما اورده على الشارح فانه اذا بين التقدم بمجرد ان كل بدلى لا بد ان يكون متقدما فلا يحتاج الى ابطال القسم الرابع ولا يحسن قول الشيخ فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد وتوضيحه انه لو كان المطلوب ههنا بيان كيفية التقدم كما وجهه الشارح وكان اصل التقدم

ثمّ نبيا على المقدمات السابقة واللاحقة ثبت المطلوب ولم يتوجه المنع على التفريع الذي اورده الشيخ بقوله
فمعقب البدل مقيم للمادة لاستحالة بالبدل لانه اذا ثبت التلازم بينهما وان المتلازمين لابد ان يكون احدهما علة للآخر او كانا
معلولي علة واحدة وكانت علية الهيولى للصورة ظاهرة البطلان وبطلان القسم الآخر سيجيئ

ثبت كون الصورة علة لها ولما ابطل
كونها علة او واسطة او آلة مطلقة ثبت
كونها شريكة لامحالة لكنه يتوجه
حينئذ ما اورده وما اوردناه ولو كان
المطلوب بيان نفس تقدم الصورة يتوجه
المنع على ان معقب البدل مقيم للمادة
بالبدل اذ اللازم من عدم بقاء المادة
عند مفارقة الصورة وعدم تعقب
البدل استلزام الهيولى للصورة
وامتناع انفكاكها عنها واما انها
متأخرة عنها بالذات معلولة لها فلا يلزم
وهذا ظاهر وايضا لو كان معقب البدل
مقيما للمادة بالبدل بالضرورة فلا حاجة
الى سائر المقدمات (قال المحاكمات الثاني
ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة
الى آخره) اقول فيه بحث لان المطلوب
بالدليلين نفي كون الهيولى متقدما
على الصورة على نحو كون الصورة
علة متقدمة على الهيولى على ما صرح
به الشارح بقوله اشار الى ان المسئلة
لاتنعكس وهذا الوجه انما يدل على نفي
كونها علة مطلقة للصورة ولا يدل
على نفي كونها شريكة لانه احال
هذا الى ماذكره في نفي كون الصورة
علة مطلقة للهيولى وصرح بذلك
بقوله فاذن قد حصل من ذلك استحالة
كون كل واحدة منهما علة للاخرى
مطلقة والحاصل انه لو كان المقصود
بهذا الدليل نفي التقدم والسبق عن
الهيولى مطلقا على ما هو الظاهر من
سوق الكلام فيلزم منه نفي التقدم مطلقا
عن الصورة ايضا على اشتراك الدليل ولو كان المقصود نفي كونها علة مطلقة للصورة ولم يثبت ﴿ عن ﴾
المطلوب وهو بيان عدم انعكاس المسئلة اللهم الا ان يختار الثاني ويقال نفي اولا كونها علة مطلقة للهيولى واشار
الى ان هذا الحكم مشترك بين الصورة والهيولى ثم اشار بعد ذلك الى نفي كونها شريكة لعلة الصورة كما ان الصورة

بخروجها فنقول الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات اينية وهي
الحركات الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالانماء واما في الكيف كما يتحرك
الثمار في الالوان والنفس لاتفعل الحركات الاينية بواسطة طبايع الاجسام
فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود
ولهذا يحدث للاطباء التعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان
تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة
فان اقل ما في الواسطة والمبدأ ان يتوافقا في الحركة نعم انما تحرك النفس
الحركات الكيفية او الكمية بواسطة الطبايع فان النفس تنهض الطبايع
للحركة في الاقطار او في الكيفيات فيتحرك ولا مخالفة بين الطبايع وبين
تلك الحركات فالتقييد بالاولية تخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية
والكيفية لا بالقياس الى الحركات الاينية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت
بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان المتحرك اى المتحرك بالذات لا بالعرض اما
على نهج واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة اولا فالحركات منحصرة
في ستة اقسام ومبادي الحركات الذاتية الغير العرضية في اربعة ثم في هذا
الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة
النبض عنها والحصر انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت
حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم تكن حاصلة فيه بل
فيما يقارنه وغير العرضية اما بقوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى
القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة
لا على نهج واحد والبسيطة اما بارادة وهي الفلكية او لغير ارادة وهي الطبيعية
والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون والثانية الحركة
النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية
الحيوانية اولا وهي التسخيرية كحركة النبض وثانيها لو كان مبدأ الحركة
لا على نهج واحد من غير ارادة هي النفس النباتية ومع الارادة هي النفس
الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه وثالثها
ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة
طبيعته اذ لا مخالفة بين الطبيعة وبينها فلا حاجة الى قيد عدم الارادة
فلا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا
المقام الا بتخصيص ما في الشفاء قال الاجسام اما تحرك حركات ذاتية

كانت شريكة لعلتها لكن لا يخفى عليك ان هذا ليس منه عين ولا اثر في المتن وايضا على هذا يلغو ما تقدم من نفي كونها علة مطلقة لبيان المطلوب الذي هو عدم انعكاس المسئلة فتأمل (قال المحاكمات وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود) ﴿ ١٥٩ ﴾ اقول مراد الشارح على ما اشرنا اليه سابقا ان الهيولى

عن قوى فيها هي مبادي حركاتها وافعالها فهي اما ان تحرك وتفعل بالارادة او لا تحرك بالارادة اصلا فان لم تحرك بالارادة اصلا فاما ان لا تكون متفننة التحريك او الفعل او تكون والاولى تسمى طبيعية كالحجر في هبوطه والثانية تسمى نفسا نباتية كالنبات في تكونها ونشوها فانها تحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تفريعا وتشعيبا الاصول وتعريضا وتطويلا وان كان حركته بالارادة في الجملة فان لم يتفنن تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دورانها وان تفنن فهي النفس الحيوانية وقد حد الطبيعة بما ذكر او لا فقولنا مبدأ للحركة اي مبدأ فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانها مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات الذاتية وباقي القيود على ما مر فلما قسم القوة الى الاقسام الاربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما تخرج النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة لا على الحركة كما اورده الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ لحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية من نفسه بالارادة واما من طبيعته التي هي صورته النوعية فبغير ارادة وشعور وهي مبدأ اول لجميع حركاته الذاتية فهي داخلة في الطبيعة لا محالة **قوله** (والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة) الى قوله واحدا غير مختلف اقائل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام فلا نسلم ان كل ما هو طبيعة واحدة لا تقتضي الا شيئا غير مختلف فان الحيوان لطبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذيان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افاعيله على نهج واحد لا يقتضي الا شيئا غير مختلف ولا معنى لاقتضاء الشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان يقتضي شيئا غير مختلف ولا نسلم

قابلة محضة وليس شانها سوى القبول وليس من شانها الشركة مع علة الصورة واراد بالاعطاء الشركة فيه (قال المحاكمات اعترض الامام بان قوله معقب البدل يقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيما له) اقول لو بني هذا الكلام على ما اشار اليه الشارح من ان المطلوب ههنا بيان كيفية تقدم الصورة واما اصل تقدمها فانما يتبين بما سبق وما سيجيء فلم يتوجه هذا لانا لا ندعي ان كل بدل كان مقيما بل المثبت كون البدل متقدما وانه لم يكن علة مطلقة اراد ان يشير الى بيان كيفية تقدمها بانها على نحو تقدم الشريك فان قلت ما سبق دليلا على تقدم الصورة من التلازم يجري ههنا قلت ينقدح جريان الدليل ههنا باختيار ان محل الاعراض وهو الجسم كان موضوعا لها وعلة لوجودها لكن اذا قيل تحقق التلازم بين الاعراض والهيولى ولم يكن العلية من الهيولى لما ثبت انها قابلة محضة وليست فاعلة فثبت انها من جانب تلك الاعراض اشكل الجواب والحق في الجواب ما سيشير اليه فتأمل (قال الشارح وهذا اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما الى آخره) اقول هذا الكلام من الشارح صريح في ان تشخص الجسم عرض وهم

قد صرحوا بان التشخص من الاجزاء العقلية المتحدة مع النوع في الجعل والوجود فكيف يكون تشخص الجوهر عرضا اذ يستلزم صدق الجوهر على العرض والجواب انه اراد بالتشخص ما يدخل في هوية الشخص وهذيته وليس الشارح ممن قالوا بان التشخص الداخل في حقيقة الشخص نسبته الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع وهو

التميز الاعتبارى العارض للماهية النوعية بواسطة تلك الاعراض لانه صرح فى تجريده بان التشخص من الامور
الاعتبارية الا انه تسامح فاطلق العرض على العارض الاعتبارى والامر فيه سهل (قال المحاكمات اذلامعنى للصورة
الاحال يقيم وجود) لمحل اقول اواعتبر فى الصورة كونها مقيمة او جود المحل لم يكن الصورة
اليـاقوتية مثلا صورة لان البسائط
العنصرية لايحتاج اليهما فى اصل
وجوداتهـا بل فى تحصلها نوعا
ياقوتيا بل الحق ان المعتبر فى كون
الحال صوره احتياج المحل اليه اما
فى الوجود واما فى التحصل النوعى التركيبى
اى النوعية الحقيقية حتى لاينتقض
بالسرير اذ المركب من الجوهر والعرض
ليس نوعا حقيقيا عندهم بل اعتباريا
اوصناعيا كالسرير اقول يمكن
الجواب عن الشك الثانى للامام بان
عند الشيخ وسائر المحققين كالشارح
ليس الشخص مركبا من الماهية
والشئ الذى يسمونه تشخصا كان
نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى
النوع بل حقيقة الشخص عندهم
ليس سوى النوع نعم يدخل الاعراض
فى هوية الشخص وهوية الشخص
عندهم كان مركبا من تلك الاعراض
والنوع فتلك الاعراض مقيمة الجسم
والمادة فى وجوداتها الشخصية
لانها داخلة فيها بهذا الاعتبار
وجزء الشئ مقيم له فى وجوده ولكن
لايلزم كونها صورا لان المعتبر
فى الصورة كون المحل شخصا ثم
يتحصل بها تحصلا نوعيا حقيقيا
اى يحصل من المجموع امر واحد
حقيقى وهذا يتحقق بين المادة والصورة
دون الجسم او المادة والاعراض فتأمل
جدا وقول صاحب المحاكمات لامعنى
للصورة الاحال يقيم وجود المحل مبنى على هذا اى انها مقيم لوجود المحل المتحصل بهذا ﴿ لايختلف ﴾
الحال لان الحال المحصل داخل فى المحل المحصل فيتوقف وجود المحل عليه فلا يشكل الامر فى صور المواليد
على ما اوردنا (قال المحاكمات واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم الى آخره) حمل كلام الشارح الذى فى [illegible]

هذا الاعتراض الا اذا اجرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من الشفاء **قوله**
(هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة يقتضى
شيئا غير مختلف) لاشك ان فى هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمكرر
الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لايقتضى
الا شيئا غير مختلف وحينئذ يكون الانتاج بينا قال الامام المقدمتان لاتنتجان
ان الجسم البسيط لايفعل الا شيئا غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية
يصدر عنهـا اشياء مختلفة وانت تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه لا انتاج
من الشكل الاول وفى بعض الحواشى ان منع الامام على المقدمة الثانية
وكلامه فى شرحه لايدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجئ
فى الفصل التالى لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت ونفسها لم يقتض
الا وضعا معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ويكون ذلك الاقتضاء دائما
لا فى وقت دون وقت او فى حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور
لايساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياسا
هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لايصدر
عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه
النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وماله قوة
حيوانية لايكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لايكون له قوة
حيوانية ويمكن ان يقال فى تركيب القياس كل ماله قوة حيوانية يصدر عنه
اشياء مختلفة ولاشئ مما له طبيعة واحدة تصدر عنه اشياء مختلفة فلا شئ
مما له قوة حيوانية مما له طبيعة واحدة وهى مع قولنا الجسم البسيط ماله
طبيعة واحدة ينتج المطلوب وهذا كلام على سند المنع لاحاجة اليه فانه
لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى دفع السند هكذا سمعنا توجيه هذا المقام
من الفضلاء حلة الكتاب وكلام الامام غير مافهموه بل ان الشيخ اورد
قوله فالجسم البسيط لايقتضى الا شيئا غير مختلف على ان يكون لازما
عما قبلها والذى قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
لايصدر عنها الا شئ غير مختلف وهذا القدر لايستلزم الا ان الفعل الذى
هو مقتضى الطبيعة الواحدة لايكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط
غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما ان له
طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها

لا يختلف وهي الافعال الطبيعية وبعضها يختلف وهي افعال القوة الحيوانية فلايلزم ان لايقتضي الجسم البسيط الا شيئا غير مختلف فعلى هذا قول الشارح هذه نتيجة لقوليه ان اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله وكل ماله طبيعة واحدة لا تقتضي الاشياء غير مختلف فهو ممنوع وانما يصدق اولم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله وكل ماله قوة حيوانية لايكون له طبيعة واحدة اوعلى السالبة الكلية القائلة لاشيء مماله طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لا يقال لوكان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة اخرى يخالفها لكان فيه تركب قوى وطبايع فلايكون جسما بسيطا لانا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع ان لا يكون في الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لوقدرنا ان يكون في النار طبيعة يقتضي حرارتها وطبيعة اخرى يقتضي يبوستها واخرى يقتضي خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزائها كلها في جميع تلك الطبايع بل المراد ان لايكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولامخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية في حد الطبيعة على مامر قوله (يريد بيان ان الجسم لايخلو عن موضع وشكل طبيعيين) حاصله ان الجسم اذا خلي وطبعه فهو حاصل في مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لابدله من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائي ربما تمكن في جزء من مكان الهواء وربما يقع في آخر اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسائط فالجسم البسيط الكلي يقتضي موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب ومما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان اجزاء العنصر مادام منفصلا عنه لايكون في المكان الطبيعي وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلي وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا وذلك ليس بطبيعي ولعله يقول جزء البسيط لو خلي وطبعه لايتصل بالكل فلايبقى جزأ فادام جزأ موجودا فهو لم يخل وطبعه ولكن لاحاجة حينئذ الى تخصيص الجسم البسيط بالكلي ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان الغالب دون اجزاء آخر مع ان نسبتها الى جميع تلك

كل ليس على رفع الايجاب الكلي فلك ان تحمله على السلب الكلي فانه كثيرا مايستعمل للسلب الكلي بل هذا هو الظاهر منه وقدمر مثله فتذكر (قال المحاكمات ولقيامه مع الآخر للاستغناء) قدعرفت انه اراد بالقيام مع الآخر مفهوما يحتمل الاحتياج ﴿ ١٦١ ﴾ والاستغناء وهو القدر المشترك بينهما لكن يتوجه حينئذ عدم حسن المقابلة مع ان اطلاق المعية على هذا المعنى غير متعارف (قال المحاكمات واما المتضايفان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة) اقول لايذهب عليك ان كلام الشارح حيث قال واما المتضايفان فليس كل منهما غنيا عن الآخر الى قوله بل هما ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر صريح في انه حمل المتضايفين في كلام الامام على معروض المتضايفين الحقيقيين تارة وعلى المتضايف المشهوري اخرى ومن المعلوم ان ليس كلام الامام فيه كيف ولاتلازم بين المعروضين بل انما يتحقق التلازم بين العارضين وبين مجموع العارض مع المعروض بالنسبة الى المجموع الآخر والتأويل الذي ذكره صاحب المحاكمات لا يلايم عبارة الشارح لكن لا يبعد ان يكون مراد الشارح حتى لايلزم الخروج من البحث ويرد عليه بعد التأويل والتصحيح بقدر الامكان انه لا يكفي للتلازم بين صفتين احتياج كل منهما الى معروض الاخرى اذ من المعلوم انه يجوز احتياج كل واحد من صفتين الى معروض الاخرى مع امكان انفكاك نفس احدى الصفتين عن الاخرى بل اللازم منه استلزام كل صفة لمعروض الاخرى وان اريد احتياج كل منهما الى معروض الاخرى من حيث هو معروض ﴿ ٣١ ﴾ للاخرى يلزم العلية بين المتضايفين مع انه كان دورا ايضا (قال المحاكمات على ان النقض لاينحصر في المتضايفين بل هو لازم للقضايا) اقول يمكن دفع النقض بما ذكره الشارح من التعميم في العلتين المتلازمين لانه اذا كان احتياج كل منهما الى معروض الاخر يكفي للتلازم فليكف

آحتياج كل منهما فى صفة الى ذات الآخر فههنا يحتاج قضية الاصل فى كونها اصلا الى ذات الاخرى التى هى العكس والاخرى تحتاج فى صفة العكس الى ذات الاصل نعم يرد على الشارح ان الاحتياج العام بهذا المعنى لا يكفى فى تحقق التلازم والازم التلازم بين كل امرين لذكل امرين يتحقق بينهما

التباين او التساوى او العموم والخصوص المطلق اومن وجه وحينئذ يتحقق الاحتياج بالمعنى المذكور وهذا كلام اشرنا اليه لكن الشناعة عند هذا التعميم صار اشد فتأمل (قال المحاكمات جواب سؤال قدمناه الخ) اقول ماذكره فى جواب نقض الامام من التعميم فى العلية كان جوابا عن هذا السؤال بل هذا السؤال كان مآله النقض المذكور بل الحق ان يقال مراد الشارح انه قد ظهر بما قررنا فى بيان العلية بين المتضايفين حيث عممها فى العلية المعتبرة فى التلازم ان المعية التى بين المتضايفين ليست معية محضة لا احتياج بينهما اصلا حتى ينافى التلازم فكان باطلا بل بينهما يتحقق الاحتياج فى الجملة على ماقررنا وهذا بناء على تسليم تحقق التلازم بينهما بحسب الوجود ثم اضرب عن ذلك بقوله بل هى معية عقلية اه وتقريره ماذكره صاحب المحاكمات ويرد عليه انه لاشك لن بين المتضايفين كما يتحقق التلازم باعتبار التعقل يتحقق التلازم باعتبار الوجود ايضا فالحق الترديد والتفصيل على ما اشرنا اليه (قال المحاكمات ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج فى الوجود لا ينافى الاستغناء بحسب الماهية) اقول الظاهر نظرا الى ماسبق انه اراد بالاستغناء بحسب الماهية الاستغناء بحسب الوجود المطلق فصار الحاصل ان الصورة محتاجة الى الهيولى الخارجى فى وجودها ومستغنى عنها بل جزء علة لها بحسب الوجود المطلق وبالحقيقة يكون علية الهيولى وتقدمها عليها باعتبار الوجود

الذهنى وهذا فاسد اذ التلازم بينهما انما هو بحسب الوجود الخارجى فيقتضى علية احديهما للاخرى بحسب الوجود الخارجى لا بحسب الوجود الذهنى واما حمل الكلام على ان الصورة علة الهيولى باعتبار الماهية من حيث هى من دون

الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا مناف لقوله الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابها فى جميع الاجسام المركبة بل فى البسائط فنقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس فى جميع الاجسام بل فى البسائط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف فى البسائط والآخر متشابه فيها ولا ينافى هذا عموم الحكم بالوضع والشكل وقوله واشترط يدل على انه شرط زائد وليس كذلك لانه اذا عرض تأثير غريب لم يكن خلى وطباعه فهو عطف تفسيرى وجعل الامام القضية كلية واورد الوضع المعين وقال انما لم يورد الوضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التى لا يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين اعنى لابد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر بالقرب او البعد منه ولابد له من شكل معين اذ لابد ان يكون له حد واحد كما للكرة او حدود كثيرة كما فى المكعب وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير ان يكون فى النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج الا ان ذكر الشكل مغن عن ذكر الوضع حينئذ لان الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعد الوضع واقول الامام وان حمل الوضع على المقولة الا انه صرح بارادة الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولاشك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود امر فى الخارج وايضا السؤال وارد على الموضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن للحاوى فوجب ان لا يكون مقتضى طبايع الجسم واما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشئ عجيب لان غايته ان اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة **قوله** (ولو كان الطباع مبدأ لهما او وجوبهما زال عند زوالهما) فيه منع ظاهر لان المبدأ هو العلة الفاعلية والفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيجاب والاستحقاق لا يستلزم الا الاستحقاق لا الاثر فالعلة التامة للشئ لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون يطلقون المبدأ على العلة التامة كما صرحوا به فى تعريف الطبيعة والاولى ان يقال لو قال مبدأ ذلك او مبدأ وجوبه لاحتمل ان يسبق الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاستيجاب **قوله** (واعلم ان الجسم اما بسيط)

اعتبار الوجود المطلق معها فكلام خال عن التحصيل بل الحق فى جواب المعارضة ان المسلّم هو احتياج الحال الى
المحل فى الوجود والتشخص وما وقع فى كلام الشارح وسائر المحققين من احتياج الصورة فى الوجود الى الهيولى
فانما المراد منه الاحتياج فى الوجود الشخصى من حيث انه شخص و بالحقيقة يرجع الى الاحتياج
فى التشخص لا فى اصل الوجود واللازم
تقدم وجود الصورة على تشخصها
فلا محذور فيه هذا وقد عرفت جواب
النقض (قال المحاكمات فكان مستدركا
فى الكلام) لا يخفى عدم وقوع هذا الايراد
اذ بيان كيفية التقدم يتوقف على
بيان معروض هذا النحو من التقدم
فذكره ليس مستدركا (قال المحاكمات
لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الاه)
اقول فان قلت وايضا المركب من الواحد
الشخصى والواحد بالمعنى العام
فلا يصلح ان يكون فاعلا للهيولى
الواحدة بالعدد قلت ضم الكلى
الى الشخص يفيد الشخصية مثلا
زيد الكاتب لا يكون كليا بل جزئيا
(قال المحاكمات ولو جعلنا العلة كذلك
على الفاعلية لم ينحصر القسم
الثالث) اقول وايضا حصر
المتلازمين فى ان يكون احدهما
علة فاعلية للآخر او كونا معلولى
فاعل واحد ممنوع (قال المحاكمات وقوله
من وجه فى قوله وحينئذ يكون السبب
الى آخره) اقول فائدة لفظ من
وجه ان هذا السبب وهو العقل
كان داخلا فى المعين من وجه وكان
سببا اصلا للهيولى من وجه آخر بناء
على انه السبب الموجد للهيولى
عندهم فله جهتا علية بالنسبة الى
الهيولى (قال المحاكمات فيقال لا نم لزوم
التسلسل بل تشخص المادة بالصورة)
اقول هذا الجواب ليس بمحرر لان السائل بنى كلامه على ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص
بالمادة ولزوم التسلسل فيه زعما منه ان المادة نوع له اشخاص متعددة والجواب هو منع كون المادة نوعا
يحتمل اشخاص بل كل نوع منها منحصر فى شخصه اما المواد الفلكية فظاهر واما العنصرية فلانها انما

البسيط لا يمكن ان يقتضى الا مكانا واحدا لما مضى من ان البسيط له طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضى شيئا مختلفا واما جزء البسيط فكانه جزء
مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء
وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء هو جزء مكان الكل
لا فى جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذى هو جزء الفلك ليس من مكان
الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان
وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا فان الايجاد
اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او لا فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان
مسبوقا بزمان فهو الاحداث والا فهو التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة
وزمان كما لاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان
كالافلاك وليس ههنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل
محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع
فيه نظر اما اولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم
فلا زمان الا ويوجد فى ذلك المكان مركب واما ثانيا فلا يجوز ان يتمكن
فى ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله لوجب
خلو مكانه الاول ممنوع وانما يخلو او لم يتخلل الجسم الذى حد اليه واما ان مكان
المركب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع
ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التى المركب مقتضية لحصوله فى مكان
المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس لثقل
الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان قسم الثالث
فاتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شيئا شئ من الاجزاء اصلا كانت نسبة
جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شئ منها بل يبقى حيث وجد وفى احدى
النسخ اذ تساوت الجاذبات عنه بالجيم وحينئذ يكون الضمير فى عنه يرجع
الى المكان الذى اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه
متساوية كتساوى جذبات القطع المغناطيسية للصنم وهذا مجرد تخيل
لا ان هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم فى المكان بحسب استحقاق
طبيعى وفى بعض النسخ اذ تساوت المحاذيات عنه بالحاء فلا يعود الضمير
الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعنى ان محاذيات اجزاء المركب
متساوية فلا بد ان يقال عنه لا منه لان المركب منشأ المحاذيات لان المحاذيات

تتعدد و تتكثر بالاعراض تعددا تخصيصيا لا تشخصيا و اما ان تشخصها بالصورة او بامر آخر فلا
دخل له في الجواب بل الاقرب باصولهم ان مشخص المادة هو ماهيتها المحصورة في شخصها (قال الشارح
الاولى ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها الا حل الهيولى الى آخره) اقول هذا
مختص بالعناصر اذ لما كانت هيولى
كل فلك مخالفا لهيولى فلك آخر
بالماهية فيمكن استناد تشخص الصورة
فيها الى ماهيات هيولاتها المخصوصة
وصورها المتشخصة لا يمكن مفارقتها
لتلك الماهيات المخصوصة خصوصا
نوعيا وبيانه في العناصر ان الهيولى
في جميع العناصر شخص واحد
و تتكثر و تتعدد على سبيل التخصص
وليس لها تشخصات متعددة بل
لها تشخص واحد بالذات وههنا
باختلاف افراد الصور واشخاصها
انما هو باعتبار هذا التكثر التخصيصي
وذلك التكثر مستند الى الاعراض
المتعاقبة الواردة عليها مقارنة للصور
المتعاقبة فهذه الصورة انما يكون هذه
الصورة بهذه الحصة من هذا التشخص
للهيولى فالتعين الشخصي للهيولى فالتعين
الشخصي للهيولى لا يكفي في تشخص
الصورة وهذيتها بل لابد معه
من تعين زائد هو التعين التخصيصي
فكيف يكفي فيه ماهية الهيولى من حيث
هي واما هذية الهيولى فلما اجتمعت
تلك الصور المتعددة فيمكن ان يقال
انها مستندة الى طبيعة الصورة (قال
المحاكمات لانا نقول ليس المراد بكونها
متشخصة الى قوله بل كونها حالة
في الهيولى بتشخصها اللازمة لها بنوعها)
اقول مآل هذا الكلام الى نفي كون
الصورة لها علية ومدخلية في تشخص
الهيولى حقيقة والى ان اطلاق المشخص عليها على سبيل التجوز ولا يخفى ما فيه من التعسف ﴿ لا يخلو ﴾
والحق على ما اشرنا اليه ان مراد الشيخ في هذا الموضع بالفاعل القابل بقرينة المقابلة ولا شك ان الصورة كما كانت
شريكة للمفارق في فيضان الوجود على الهيولى فكذلك كانت شريكة في فيضان التشخص عليها فتأمل (قال المحاكمات

مجاوزة عن المركب **قوله** (شرع في الشكل) المدعى ان شكل الجسم
البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم
البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها
فيكون شكله مستديرا لان الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحا وآخر
خطا وآخر نقطة وفيه نظر لانا لا نم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد
لابد ان يكون متشابها ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات يصدر عنها
بحسبها في مادة واحدة افعال مختلفة والثابت ان الواحد من حيث انه
واحد لا يصدر عنه الا واحد ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة
واليها اشار بقوله فان قيل ان الاماكن المختلفة فتقريرها ان البسائط لا يجوز
ان يشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها
في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجاب
بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم
اتحاد العلة فان تباين اللوازم يستلزم تباين الملزومات بدون العكس فان قيل
الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم
اختلاف العلة فحينئذ امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن
استناده الى الطبائع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق الى ان الشكل
طبيعي اجاب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض
المقادير مستند الى الطبائع فلابد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق
يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق
والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض واشار اليه
بقوله ولقائل ان يقول فتحريره ان اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة
الشكل والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا والكلام
في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت وطبعها
وجب ان يعود الى الاستدارة اجاب بان يبوستها مانعة من العود فان قلت
لو كانت اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء
الارضية فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصوله
ومن البين استحالة ذلك اجاب بان المنع بالعرض وهو جائز **قوله** (واعترض
الفاضل الشارح) اعترض الامام على الدليل المذكور بطريق الاول انا لا نسلم
ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع انه

واما انضمام الوجود الى الماهية فهو فى العقل) اقول الاوضح ان يقرر هكذا لاشك ان انضمام شئ الى شئ يتوقف على وجود الطرفين فى طرف يكون الانضمام فيه لكن لما كان انضمام الوجود الى الماهية فى العقل فقط لم يقتض الاوجود كل واحد منهما فى العقل وهو كذلك لاوجود هما فى الخارج وهذا بخلاف انضمام الصورة الى الهيولى فانه فى الخارج فيقتضى وجود الطرفين فيه (قال الشارح والاولان باطلان لمامر) اقول قدمرت الاشارة الى ان مامر من الدليلين على مافسرهما الشارح لايجرى احدهما فى الفلكيات ولا يجرى الآخر فى نفى الالية فتذكر (قال المحاكمات فنقول ايراد الوضع فى تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم الا الظهر ان يحمل الوضع على معنى القبول للاشارة الحسية حتى يكون الوضع فى التعريفات الثلثة للسطح والخط والنقطة بمعنى واحد وكان احترازا عن الزمان كما ان فى تعريف النقطة احترازا عن الجوهر المفارق البسيط (قال المحاكمات وتصور الشئ انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لاتصور الاجزاء الوجودية (اقول فيه بحث اذلاشك ان المركبات الخارجية اذا اريد معرفة كنهها من حيث انها فى الخارج كان بحسب تحديدها بالاجزاء الخارجية فحقيقة الانسان فى الخارج ليس الا النفس والبدن وفى الذهن هو الحيوان الناطق وقد صرح الشيخ فى الحكمة المشرقية بان التحديد قد يكون بالاجزاء الخارجية والظاهر ان الحمل المعتبر بين الحد والمحدود انما هو بين مجموع الحد والمحدود لابين اجزاء الحد والمحدود ولاشك ان مجموع اجزاء الشئ عين نفسه ومحمول عليه فالقول بان تصور الشئ انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية ليس بصحيح على الاطلاق اللهم الا اذا خصص التصور بتصور الشئ على ماهو عليه فى العقل ولا يذهب عليك ان تصور كلام الشارح لايحتاج الى هذه العناية وكان تصور الشئ

لا يخلو عن وضع معين فلم لايجوز ان لايقتضى الجسم شكلا معينا وموضعا معينا مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لوخلى وطبعه لايلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظر لان لزوم الشكل والوضع المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولاشك ان الجسم لايقتضى من حيث طبعه ان يكون متناهيا ومايعرض الشئ بواسطة ليست هى بالذات لايكون عروضه بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحاوى فمالم يلاحظ حاويه لايقضى بان له مكانا فبمجرد النظر الى طبيعة الجسم لايقضى له بالمكان وهذا قدمر مرة الطريق الثانى النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما اولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتممين وللخارج المركز شكل وللمتممين شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نقرة فيها تدوير او كوكب وللفلك شكل وللنقرة شكل آخر وللتدوير او الكوكب شكل آخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان تكون قسرية وهم لايجوزون ان يكون شئ من احوال الفلك بالقسر اذلاقاسر هناك ولاقسر دائما والالزم التعطيل فى الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان قلت لااختلاف فى الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال التدوير والنقرة والفلك مستديرة غاية مافى الباب تعدد الاشكال المستديرة ولامحذور فيه فنقول الدليل هو ان تأثير الطبيعة الواحدة فى المادة الواحدة لايختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لايختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وقوله متممات الافلاك والنقرة مخالفة لما يقتضيه الاستدارة ليس معناه ان اشكالهما غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالهما مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اى للشكل المستدير الذى للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال فى الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هى خارج المركز او التدوير او الكوكب فحصل له اشكال مختلفة فان قلت حلول الصورة المختلفة لابد ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور فى الفلك اجاب بمنع الحصر

بالكنه العقلي لا يغني عن اثبات الجزء الخارجي له كذلك التصور بالحقيقة الخارجية لا يغني عن اثبات الجزء العقلي له فتأمل
(قال المحاكمات لما كان العروض بعد عروض آخر) ولو قال الشارح اضافة العارض الى المعروض لا يتقدم على العروض
لا يدفع النقض بالعروض (قال المحاكمات وهذا الجواب انما يتم او كان الامكان امرا اعتباريا)

فان من الجائز ان يتصل صورة كمالية ببعض البسائط في الفطرة الاولى لاسباب تعود الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لامور تعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا تفارق الى بدل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية او انها تفارق بلا بدل كالصورة الحيوانية فليست اذا فارقت حلت ببدن الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحل التركيب وكذلك النبات والصورة المعقبة للبدل كالصورة المنوية بقي ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي ولا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج تختص به فيكون له صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من جزئين كان فيه تركيب قوتين وههنا تعلو بالخارج قوة ليست في المتممين الا انه لا قوة فيهما ليست في الخارج ولا يكون في الفلك تركيب قوى والاخر ان الجواب عن النقض لابد ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صورة مختلفة هي مبادي اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها مبادي افعال مختلفة ولا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف تأثيرها فلا يقتضي الا الشكل المستدير والاخر ان الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك وتنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله مع بقاء الصورة الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه فان قلت هذا السؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك بل فيه صورة اخرى وحينئذ تتوقف نوعيته على الصورتين لا محالة فنقول نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر

اذ حينئذ مالم يعرض الامكان لم يتحقق فلم يتحقق اختلاف الاعراض ليلزم منه اختلاف المعروضات فتأمل (قال المصنف في المتن وان ذلك للابعاد لا الهيولى) المستفاد منه ان تداخل الجواهر انما يستحيل لانه يستلزم تداخل الابعاد والمقادير وتداخل الاجزاء التي لا تتجزى لا يمتنع لعدم بعديتها ومقداريتها الا ان يقال يتحقق المقدارية فيها مقدارية غير منقسمة كما مرت الاشارة اليه في بحث ابطال تركب الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى او يأول كلام الشيخ الى ان ليس سبب امتناع التداخل كون الشيء هيولى اوصورة وان اقتضى كون الشيء جوهرا ذلك (قال الشارح قال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان الى آخره) اقول هذا التعريف بظاهره انما ينطبق على الخلاء الذي يقابل الملاء والظاهر ان دليل الشيخ يبطل الخلاء بمعنى البعد المجرد الموهوم سواء كان خاليا او مملوا وكلام الشيخ حيث قال قد نجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع فيما بينهما اجسام محدودة الخ ربما يؤيد ما ذكرناه. وقد اهمل الشارح بيانه وحصر اثبات قبول الزيادة والنقصان في البعد لفرض الاجسام متباعدة ومتقاربة والاظهر ان يبين ذلك لفرض الاجسام العظيمة والصغيرة فيما حتى يتقدر الخلاء بتقدرها فان هذا هو تقدير البعد بالاجسام حقيقة لا ما ذكره الشارح فتأمل (قال المحاكمات

وقول الشارح وهذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا ﴿ وان ﴾
مفطورا مفطور فيه) قد اجاب بعض المحققين بان كلام الشارح ايراد واحد على الامام لا ايرادان وقد بينه بقوله ولا يتناول
الذي لا يتناهى واما انه يسمى بالبعد المفطور فالمراد به انه يسمى به عند بعض من القائلين بالخلاء واما دفع النقض بالبعد

الغيرالمتناهى بانه غيرمتنازع فيه فليس له عذوبة اذ ينبغى تعريف ماهية الخلاء ثم يبين ان النزاع فى المتناهى منه وهذا كما ان
الجسم المطلق عرف ثم ابطل قسم منه وهو الغير المتناهى (قال المحاكمات والذى تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية)
اقول ليس كذلك بل امتناع التداخل الذى مر هو امتناع تداخل الابعاد من حيث كونها ابعادا
لاستلزامه كون الكل ليس باعظم
من الجزء فظهر منه ان امتناع
التداخل انما هو من جهة العظم
والمقدارية على ما فصله الشارح واما
كونها جسمانية فليست لها مدخل فى
الامتناع المذكور فتأمل (قال المحاكمات
كما ان الخط والسطح امران يعرضان
النهايات) اقول لا يخفى فساده كيف
والسطح لا يعرض النهاية بل هو نهاية
للجسم بل المراد بقول الشارح كالخط
والسطح تمثيل النهايات والاطراف
بالخط والسطح لا تمثيل عارضهما بهما
(قال المحاكمات وهذا القياس مصادرة
على المطلوب) اقول وايضا يلزم
لمية الشئ لنفسه لان المحمول الذى
هو الاكبر هو كونها ذات وضع اى قابل
الاشارة الحسية ولا بد ان يكون
المراد بتناول الاشارة لها قبول تناول
الاشارة لا تناولها لها بالفعل حتى
يستلزم المطلوب وحينئذ لو كان
الوضع دلة اهاولما لها على ما ذكره
الشارح والوضع بمعنى قبول الاشارة
الحسية يلزم لمية الشئ لنفسه وايضا
على هذا التوجيه لابد من ارتكاب
تجوز فى تناول الاشارة وجعله بمعنى قبولها
والحق ما وجهه به صاحب المحاكمات
(قال المحاكمات وهذا الجواب ليس
بتام ولا مطابق للمتن) اقول مراد
الشارح بجعل الصغرى اخص مما كان
تخصيصها بالحركة التى الى الجهة
وصولا اوقربا منها لا تحصيلا لها
كما ذكره صاحب المحاكمات بعينه الا انه بين ان تلك الحركة انما تكون اينية لان الكلام مخصص بالحركة الاينية حتى
يكون مقدرة فى نظم الكلام والله اعلم بحقيقة المقام وحقيقة المراد (قال المحاكمات * النمط الثانى * فى الجهات والاجسام باعتبار
الجهات اما تحدد الجهات الى آخره) اقول اعلم ان ههنا جهات مطلقة لا تتبدل هى الفوق والتحت وتحديدها ليس الاجسام

وان توقفت كان الخارج مخالفا فى الطبيعة للفلك ولا يكون الفلك بسيطا
ولو كان يمنع بساطة الفلك الكل فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين
فى الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان
متمم الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس بقسرى عندهم بل
طبيعى فيختلف فعل طبيعة الفلك فى المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعلها
فى الشكل وايضا الفلك المكوكب له نقرة ترتكز فيها الكوكب وتلك
النقرة فى جانب من الفلك دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك فى مادته
فعلا متشابها ولعل الشارح انما غير هذا التقدير الى اختلاف الاشكال
لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه
ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن ونقرة الفلك لا تخرج فعل
الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على السطح
والخط * والطريق الثالث النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية
مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهى اما ان تكون بسيطة او مركبة
فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان
كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت
مركبة فاما ان يكون تلك القوى فى محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا
مجموع كرات واما ان يكون فى محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع
فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا
لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة فى المركب فعلها فى واحد
واحد وكذلك لا نم انها اذا كانت مركبة حلت فى مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة فى المركب فعل
واحدة واحدة فى واحد واحد وذلك مم قوله (يريد اثبات الميل
وهو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا) الاعتماد عندهم الميل اما الى فوق
وهو الخفة او الى السفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم بتوسطه
حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسمها يحدث اولا الميل الى الحركة ثم
يصدر عنه الحركة بواسطته والقاسر يحدث ميلا فى المقسور فيحركه
فانا نعلم بالضرورة ان الرامى يحدث حالة فى السهم يحرك بحسبها وسبب

واحدا ومطلق الجهة وهو طرف الامتداد مطلقا ومحددها الاجسام المتكثرة ولما كان الكلام فى مطلق الجهات اثبت لها اجساما (قال المحاكمات واشار الشارح فى اثناء بيانه) الظاهر كما افاده سيد المحققين قدس سره ان الشارح فى صدد بيان الاعتبار الخاصى لكنه اخذ فيه الاعتبار العامى للتنبيه على ان الاعتبار الخاصى يشتمل على الاعتبار العامى حتى تميز الجهات المتقابلة بعضها عن بعض مع زيادة هى فرض الابعاد الثلثة على النحو المذكور ولاباعث على حمل كلامه على الايراد على مانقله الامام عن الشفاء حتى يرد عليه الايراد بقوله ويمكن ان يقال السابق الى آخره (قال المحاكمات فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم) اقول هذا السؤال لا وجه له بعد قوله هذا اذا كانت المضلعات اجساما واما اذا كانت سطوحا لانه صريح فى ان المراد بالمضلع مايتناول المضلعات السطحية (قال المحاكمات وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ماتقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم الى آخره) اقول كلام الشارح لا يحتمل هذا المعنى ومع ذلك كان كلاما فى غاية السخافة بل الظاهر من كلامه كما ينادى عليه عبارته ان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد المأخوذ من ذلك الشئ ذى الجهة فجهة الشئ طرف امتداد ذلك الشئ واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات المثلث بل امتداداته هى اطراف للمثلث وهذا محمل انطباق لكلام الشارح المحقق وعبارته ظاهر الانطباق عليه وكان تماما فى نفسه فتأمل وبهذا التحقيق يمكن دفع التناقض عن كلام الامام بان يقال مراده بالكرة الجسم التعليمى لا الطبيعى والسطح ليس طرفا لامتدادها اصلا بل امتداد هو طرف لنفسها وصار الحاصل ان اضلاع ﴿ فان ﴾ المثلث وبسيط الكرة بالمعنى المذكور بالنسبة الى المثلث والكرة اطراف لاجهة فليتأمل (قال المحاكمات واما انه طرف الامتداد الخطى فلا) لا يقال يلزم ذلك مما ذكره فى بيان اعتبار الجهات وسنده من قوله الامتدادات التى تمر بنقطة لان ذلك ليس

احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لاتختلف بهما وحينئذ لايكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف وهنا مقدمات ثلث اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع فى زمان يمكن ان يتصور وقوعها فى زمان اقل فيكون اسرع اوفى زمان اكثر فيكون ابطأ فهى لا تخلو عن حد من السرعة والبطؤ والسرعة والبطؤ يقبل الشدة والضعف لان اى حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد آخر اسرع منه وحد آخر ابطؤ منه وقوله هو شئ واحد بالذات معناه ان الحد الذى هو السرعة عين الحد الذى هو البطؤ وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة وبطؤ بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذى هو سرعة وبطؤ باضافتين ليس الا هو نوع من السرعة او البطؤ وهو ليس بقابل للشدة والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطؤ فكيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطؤ ليسا من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطؤ منهما بل الحركة بعينها لا يحس بها ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطؤ اضافتان عارضتان للحركة لا انهما كيفيتان تعرض لهما الاضافة وانت خبير بان هاتين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركتان لا حاجة اليهما فى البيان واما ان الطبيعة لاتقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وسيتضح ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة تقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم فى المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير اوفى التخلخل والتكاثف كما ان شبرا من الحديد يكون الميل فيه اكثر من الميل فى شبر من الماء اوفى الاندماج والانتفاش كشبر من الحرير يكون فيه الميل اكثر من الميل فى شبر من القطن المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرقة الماء وغلظته

فان قيل السبب الذى يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف اولا فان لم يقبلهما امكن استناد ما يقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات فان قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب آخر فاما ان ينتهى الى غير قابل للشدة والضعف او يتسلسل وبعبارة اخرى لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشده والضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه قابلا لهما فلا بد من ميل آخر لانفعال اصل الميل من الطبيعة واما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة لانا نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك فى الحركة ثم ان وقعت المساعدة على انه لا بد من امر آخر متوسط فلا نم انه هو الميل فلم قلتم انه كذلك فنقول ليس المقصود فى هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهى الوجود ومحسوس ومن البين الواضح ان له مدخلا فى حركة الجسم فانا نحس بالميل فى الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفى الحجر المسكن فى الهواء ونعلم بالضرورة انه يقتضى صعود الزق ونزول الحجر ولهذا عنون الفصل بالتنبيه بل المراد ان يبين لم احتاجت الطبيعة فى تحريك الجسم الى الميل وما الحكمة فى ذلك وقد اشار اليه فى اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى ذلك وغاية توجيهه ان الطبيعة قار الذات غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة ان العلة لا بد ان تناسب المعلول فلما كانت الطبيعة فى غاية البعد من الحركة لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اولا الميل وهو قار الذات قابل للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما **قوله** (وهذا الامر محسوس فى الحركة الاينية) الميل محسوس فى حال الحركة وفى حال عدمها اما فى حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى السفل ولاقاه اليد فى مسافة حركته فلا شك ان الحجر يؤثر فى اليد وليس ذلك لتأثير بمجرد ملاقات الحجر لليد اذ لا معنى لملاقات الحجر لليد الا اتصال سطحه الظاهر بسطح اليد الظاهر ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر فى اليد وكذلك اذا وقع الحجر على شئ وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل

سندا على الامام لانه كلام من يف عنده (قال المحاكمات ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط) ممنوع والسند ظاهر نعم الغالب هو الامتداد الخطى على ما هو المشهور (قال المحاكمات والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب ﴿ ١٦٩ ﴾ القوى والضعيف فى النادر) اقول مراده بتبدل الجانب القوى ضعيفا وبالعكس ليس تبدل نفسه بان صار ماهو قوى ضعيفا بل تبدله بالقياس الى الوجه بان صار ماهو فى الجانب القوى منه بحسب الغالب فى الجانب الضعيف منه اى صار نسبة اليمين اليه النسبة التى كانت للشمال اليه وحمل الكلام على انه فرض الوجه فى الموضع الذى هو الآن خلف الرأس مع فرض ان الجانب القوى صار ضعيفا بعيد من العبارة مع ان الفرض الآخر مستدرك اذ يكفى الفرض الاول ولا يكفى الفرض الثانى اذ المدار بالغالب لا النادر نعم يمكن فرض آخر لاجل تبدل اليمين والشمال بان يفرض ماهو القوى بحسب الغالب هو الذى الآن هو الضعيف فى الغالب على ما اشار اليه الشريف قدس سره فى الحاشية (قال المحاكمات وكأن هذا الكلام اعتراض على الشيخ) اقول لو حمل على الاعتراض لصار كلاما ظاهر الدفع اذ يمكن الجواب بان بناء كلام الشيخ على التفسير الثانى للفوق والتحت فالاولى ان يحمل الكلام على التحقيق والتفصيل واقول حينئذ المراد بالولاء هو القرب على ما هو المتبادر الشايع فى استعمال هذا اللفظ وحينئذ نقول ما يلى رأس كل شخص بهذا المعنى ليس الا السماء وما يلى قدم كل متمكن هو المركز وذلك لان السماء اقرب الى رأس كل منهما بالنسبة الى القدم والمركز اقرب الى قدم كل منهما بالنسبة ﴿ ٢٢ ﴾ الى الرأس اذا كانت القدم والرأس على النحو الطبيعى والحاصل ان اقرب الجهتين الى الرأس اذا كان على النحو الطبيعى وهو الفوق واقرب الجهتين الى القدم اذا كانت على النحو الطبيعى هو التحت وحينئذ لا يتبدل الجهتان بالتفسير الاول ايضا (قال المحاكمات والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا

الى آخره) وذلك لان النسبة الطبيعية التي لذي الجهة بالنسبة الى الجهة لاتتبدل ولاتتغير اذا تحركت الى سمت جهتها .
فلو كان النسبة التي تقدم هذا الشخص الآخر بالنسبة الى هذا النصف من سطح السماء طبيعية ينبغي ان لا يتغير .
ولا يتبدل غير طبيعية حين الحركة الى سمتها مع انها عند هذا الفرض غير

طبيعية فعلم ان النسبة التي كانت غير طبيعية اقول وايضا يمكن ان يقال لو كانت تلك النسبة طبيعية لكانت الحركة الى سمتها حركة على نهج واحد دائما مع ان حركة قدم هذا الشخص الى سمت هذا النصف من السماء بعضها هبوط وهي الحركة الى المركز وبعضها صعود فتأمل (قال المحركات والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا) توضيحه ان قيد فيما يلينا في المشبه به هو المقصود بالافادة لان القيد في الكلام المشتمل عليه هو المقصود بالكلام على ماتقرر في موضعه والمقصود بالذات في المشبه به من حيث انه مشبه به هو هذا القيد فكان المراد التشبيه بما يلينا اى تشبيه اليمين والشمال لافيما يلينا باليمين والشمال فيما يلينا (قال المحاكمات فلولا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع) اقول لا يذهب عليك ان بمجرد كون بعض الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع والبعض الاخر الى الاخرى لم يثبت التمايز بين الجهتين بالطبع مالم يلاحظ معه مقدمة اخرى هي ان المتوجه الى احديهما هاربة عن الاخرى او ان المتوجه الى احديهما لم يتوجه الى الاخرى فالاولى الاكتفاء في الدليل على التمايز والتقابل بقوله لان الاجسام الطالبة الى آخره بل نقول ان التقابل مغن عن اخذ التمايز ضرورة ان المتقابلين متمايزان غاية التمايز (قال المحاكمات يكون الآخر غاية البعد عنه) اقول اى غاية البعد الموجود لانه

لا يتصور ولا يتوهم ماهو ابعد منه لان هذا غير لازم مما ذكر بل غير واقع لان المركز وان كان غاية البعد عن المحيط بهذا المعنى لكن المحيط ليس غاية البعد من المركز بهذا المعنى اذ يتصور ان يكون قطر اطول مما كان (قال المحاكمات الحاصرة

الحجر فان المؤثر والكاسر ليس بسطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله ويحس الممانع واما في حال عدم الحركة فكما يجده الانسان في الزق المنفوخ والحجر المسكن واليه اشار بقوله وان تمكن من المنع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم عن الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى وان تمكن من المنع الافيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية مافيها انه اذا ضعف الميل في الجسم تمكن الممانع من منع الحركة واما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وقوله الافيما يضعف ذلك فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله وان تمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله ويحس الممانع وتقدير الكلام حينئذ ان الممانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الافيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه فان قلت لما ثبت ان الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة انه مقتض للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار **قوله** (لما كان الميل هو السبب القريب) لميل لما كان سببا قريبا للحركة بوجه ما وهو كونه آلة للحركة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه الى آخر الامثلة **قوله** (ولما كان الميل هو السبب القريب) لاشك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقتضي توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية وتنافي المعلولات يستلزم تنافي العلل فحينئذ يمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة وانه محال ثم كأن سائلا يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان فاجاب بان القاسر اذا قسر جسما

تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه) اقول هذا مشعر بانه جعل التشابه فى كلام الشيخ صفة للخلاء والملاء معا
اى لكل واحد منهما على ما فعله الشارح وسيجئ تزييف كلام الشرح بذلك بانه شرح غير مطابق للمتن وايضا
لايلايم ماذكره اولا اى ملاء لااختلاف فيه اصلا لانه ظاهر فى جعله صفة للملاء فقط والعذر

فالم تصر طبيعته مقهورة بالقياس الى القاسر لم يحرك بالقسر واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسرى فانعدم الميل الطبيعى وتحرك الجسم الى جهة القسر ثم يأخذ الميل القسرى فى التناقص والضعف بحسب معاوقة الطبيعة ومافيه الحركة من الملاء وامور اخرى ككبر المقدار الى ان يعادل الطبيعة الميل القسرى وحينئذ ينعدم الميل القسرى فهنالك يسكن الجسم زمانا اوجوب تخلل لسكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعى ضعيفا ويزداد قوته الى ان ينتهى الى موضعه الطبيعى فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسرى آنية فانها اذا وقعت فى آن لايلزم سكون قطعا فنقول سيثبت هذا ببرهان فى النمط السادس قيل لاشك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذ اخذ فى الضعف فينتفى نوع منه ويوجد نوع آخر اضعف الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعى نوعا بعد نوع فهل هذه الانواع صادرة عن القاسر اوالطبيعة اوعن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق يقتضى ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا انه قد تطلق على المعد التام انه فاعل فلما كان لقاسر اعدا الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية فى الطبيعة فذلك ظاهر وشبه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية فى الماء ووجه الشبه امران احدهما انه كما لايجتمع فى الماء حرارة وبرودة الى آخره وثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المائية الى آخره **قوله** (كما يقال لولا اجتماع الميلين) احتج من جوز اجتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد بوجهين الاول ان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوى والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذى رماه القوى اسرع من صعود الاخر فلو انعدم الميل الطبيعى بحدوث الميل القسرى فلا معاوقة للميل القسرى فى الحجرين فيلزم ان يتحركا حركة متساوية والجواب ان المعاوق هو مبدأ الميل الطبيعى وهو الطبيعة لا الميل الطبيعى ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك اكثر لا ان الميل اكثر وايضا المعاوق الخارجى قائم والميل فى احد الحجرين ضعيف فجاز ان يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الآخر الثانى اذا جذب جاذبان طرفى حبل بقوتين متساويتين فلاشك ان ذلك الحبل لايختلف وضعه فلا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلولا اجتماع الميلين

بان هذا حاصل المعنى لان حال الخلاء يعرف بالمقايسة مشترك بين كلام الشارح وكلامه (قال المحاكمات فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين معا بل باحدهما لامن حيث انه واحد) اقول لايذهب عليك ان بمجرد ابطال تحدد الجهتين بجسمين احدهما محيط بالآخر لايلزم ان يكون تحدد الجهتين بجسم واحد لامن حيث انه واحد ما لم يثبت عدم تحدد هما بالمتباينين فالاولى ان يقول فلا يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر بل اما بجسم واحد لا من حيث انه واحد واما بجسمين متباينين (قال المحاكمات لانانقول قدعرفت ان جهة الفوق والتحت متقابلتان الخ) تحرير الجواب عند هذا الاصل اما من النظر فى التوجيه الاول فبان نختار الشق الاول ونقول سواء كانت الابعاد المفروضة يحتاج الى محدد اولا يحتاج لابد ان ينتهى الممتد من احديهما الى الاخرى بحيث لايتجاوز عنها وفى صورة التباين لاشك ان الممتد من احديهما يتجاوز عن الاخرى وفيه بحث لانه ان اريد انه لابد ان يكون كل بعد فرض من احديهما منتهيا الى الاخرى بحيث لايتصور ولا يتوهم التجاوز عنها فذلك مما لم يثبت فيما مر بل

لم يكن مطابقا للواقع على مامر منا الاشارة اليه اذ البعد الممتد من المركز يتوهم تجاوزه عن المحيط اللهم الا ان يقال بعد التجاوز عن المحيط لايمكن توهم امتداد البعد وفرضه فرضا مطابقا للواقع بان كان له منشأ صحة الانتزاع كما يمكن فى الملاء بل فرض البعد فيما وراء الفلك كفرضه فى المجردات وحينئذ نقول من قال

بان محدد الجهتين هما الجسمان المتباينان لا يقول بامكان فرض تجاوز البعد الممتد من احديهما عن الاخرى فرضا مطابقا بل عنده ليس هذا الامثل فرض البعد فيما وراء الفلك ويمكن ان يقال يكفي في الجواب كون احديهما غاية البعد عن الاخرى ولا يتوقف الكلام على كون كل واحد منهما غاية البعد عن الاخرى اذ حينئذ نقول ليس شيء من المتباينين بغاية البعد عن الاخرى لامح انه لابد ان يكون احديهما وهي التحت غاية البعد عن الاخرى وهي المحيط واما عن النظر في التوجيه الثاني فبان نختار الاول ايضا ونقول على هذا الاصل يكون التحت جميع الابعاد من الفوق ثم اقول لو ثبت ان جميع الابعاد المفروضة الممتدة من احديهما ينتهي الى الاخرى ثبت كون احديهما محيطة بالاخرى لان ذلك لا يتصور الا في صورة الاحاطة فلا يحتاج الى مؤنة المقدمات الاخرى (قال المحاكمات فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا) اقول صحة الكلام واستقامته يقتضي ان يكون المعنى كان الجسم الاول محيطا بالثاني لكن الملائم لما بعده حيث قال بجسم واحد محيط بالجسم الاول ان يكون المعنى كان الجسم الآخر محيطا بالاول وهذا فاسد لان ما يقوم به جهة الفوق هو المحيط وبما ذكرنا ظهر ان قوله بجسم واحد محيط بالاول فاسد البتة وغاية توجيهه ان يقال اراد بجهة القرب المركز والجسم الذي فرضه اولا هو الذي يتحدد المركز به بان يكون المركز في ثخنه او جوفه وبالجسم الآخر ما يتحدد به الفوق وهو المراد بجهة البعد وحينئذ ينطبق الجميع لكن لا يخفى ما فيه من مخالفة سابقه ولاحقه اذ جهة القرب فيهما هي الفوق والبعد هي التحت (قال المحاكمات فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب) لا يخفى عليك انه لا يلزم من مجرد ذلك كون ذلك الجسم كريا بل انما يثبت كون المحدد للجهتين جسما واحدا محيطا بجهة التحت وليس في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح ههنا هذه الزيادة في هذه الدعوى بل ثبت كرويته بيساطته على ما سيجي فتأمل ولما انه

المتساويين فيه لما تعاد لا والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحدة من القوتين لو انفردت احدثت في الحبل ميلا واذا اجتمعتا انتفى الميلان فلا يتحرك الحبل اصلا **قوله** (فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل) لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول ظاهر البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعي طالبه وطلب الحاصل محال والثاني كذلك والامكان المطلوب بالطبع مهرو باعنه بالطبع وفي نقل جواب الامام سهو فانه قال الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وهذا هو جواب الشارح وجملة الكلام ههنا ان المكان الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا **قوله** (وكلما كانت الحركة بالميل القسري) قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين في الجسم الواحد لان البطؤ في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جامعه لامحالة لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي على ما قرره الشارح **قوله** (يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع قدم على الخوض في بيان البرهان ابحاثا اربعة البحث الاول كل حركة فلها ثلثة اشياء زمان ومسافة وحد من السرعة والبطؤ وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفتين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين تناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فعروض التناسب واجب متيقن فقد في قوله فقد يعرض للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفقتين في السرعة والبطؤ مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقتين في المسافة مختلفتين في الباقيين او تكونا متفقتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطؤ واختلفتا

لم يثبت بما ذكر كرويته فلانه يجوز ان يكون بيضيا بل مضلعا ايضا فان قلت قد ثبت ان جهة التحت غاية البعد

عن المحيط الذي هو جهة الفوق وغاية البعد لا يتصور في غير الكرة قلت ان اريد غاية البعد عن كل واحد

واحد من الاجزاء فذلك لايتصور في الكرة ايضا لان غاية البعد من كل جزء ما يقابله من الجزء الآخر

من المحيط وان اريد غاية البعد من المجموع من حيث هو مجموع بمعنى انه لا يتصور ابعد من المجموع غيره فذلك يتصور في غيرها من الاشكال اذا النقطة المفروضة فيها التي يتساوى كل خطين خارجين منها الى المحيط ممتدين الى نقطتين متقابلتين من المحيط بل المتصلين على الاستقامة وهي غاية البعد عن المجموع واقول الذي يدفع هذا الاشكال ان يقال لا شك ان الحركات الطبيعية واقعة من كل جانب من التحت الى جهة الفوق الذي هو المحيط والحركات الطبيعية انما كانت في مسافات هي اقرب الطرق الى المحيط الذي هو مطلوب تلك الاجسام فلو كان المحدد مضلعا مثلا لكان بعض اجزائه اقرب الى النقطة المفروضة من بعض فلم يتصور الحركة من هذه النقطة الى الاجزاء البعيدة مع انه يشاهد ان الحركات الطبيعية يتوجه الى جميع الجوانب من التحت (قال المحاكمات لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تناهي الابعاد الخ) قال قدس سره لا يقال قد سبق ان تناهي الابعاد من مبادي اثبات المحدد وقد قرره بان الابعاد اذا لم يكن لها اطراف وحدود لم يكن ثمه محدد فبين الكلامين تناف لانا نقول لامنافاة لجواز ان يكون لاثبات المحدد دليل يتوقف على التناهي والآخر

لا يتوقف وكذا عدم توقف دليله على التناهي لا ينافي استلزام وجود المحدد للتناهي بحسب نفس الامر كما يستفاد من عبارته في تقرير المبدئية فتأمل اقول فيه تأمل اما في السؤال فلان ماسبق من ان تناهي الابعاد من مبادي اثبات المحدد انه مما يتوقف عليه وجود موضوع بهذه المسئلة لان هذه المسئلة يرجع الى قولنا المحدد محيط ووجود المحدد

في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كان مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي ايفية احد المقدارين المتجانسين من الآخر والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية وتناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير وكمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين فالحركة السريعة مسافة طويلة والحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعا وكمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من ههنا ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله المتحرك في الاقسام الثلثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان من جسمين * البحث الثاني ان الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب السرعة والبطوء لانها لا ينفك عن السرعة والبطوء فهي مفردة عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فالمستدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطوء وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين اي نقيضين كان فهو منفردا عنهما غير موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء

موقوف على تناهي الابعاد فتناهي الابعاد من المبادي البعيدة لهذه المسئلة واماماذكره من ان اثبات المحدد يمكن على تقدير التناهي وعلى تقدير اللاتناهي فحاصله ان التناهي لايكون من مقدمات هذا الدليل فلامنافاة فتأمل واماما في الجواب فلانه اذاكان الدليل المذكورههنا لايتوقف على تناهي الابعاد فتوجيه ماذكر سابقا من انه من مبادي اثبات المحدد بان يكون دليل آخر يتوقف على التناهي غير نافع لان الشارح هناك في صدد بيان ان الشيخ لماذكر تناهي الابعاد بانه من مبادي اثبات المحدد فاذاكان الاثبات المذكورههنا لايتوقف عليه فلم يكن من المبادي التي ينبغي ذكرها ههنا ولعله لورود هذا امر بالتأمل (قال المحاكمات والدليل على استحالة التحدد بهم مشتركا صارا قسما واحدا) يريد توجيه لذ مرح بانه ليس مبنيا على جعل المتشابه صفة للخلاء والملاء معا بل على انه نظر الى اشتراك الدليلين فجعلهما قسما واحدا بحسب المآل والاظهر حمل المتشابه في كلام الشيخ على ان يكون صفة لكل واحد منهما حتى لايفوته التعريض لمحدد الخلاء وهو المتبادر من عبارة الشارح حين ايضا (قال المحاكمات الاان الدلالة ليست يتوقف على هذا الاختلاف بل اولم يكن الاجهة واحدة لايجوز ان يتحدد بالمتشابه الى آخره) اقول فيه نظر لان المخالفة في عبارة الشيخ شارة الى مقدمة من دليل آخر وهو انهما مختلفان فكيف يوجد في المتشابه وفيه تكلف والحق انه لولم يذكر حديث المخالفة وتمايز الجهتين لم يثبت عدم تحددها في المتشابه اذلاحد ان يقول تعين وضعها في المتشابه به ليس يمكن بان يكون بعض حدود جهة دون بعض حتى يلزم الترجيح من غير مرجح بل كل حد يفرض فيه فهو جهة واما اذا قيل لابد من جهتين مختلفتين ولايمكن تعينهما في المتشابه لتم الكلام اذ حينئذ معنى كلام الشيخ انه ليس حد من حدود المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى بان كانت فوقا والاخرى تحتا

فلانسلم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لاشئ فنسلم انها ليست بموجودة لكن لايلزم ان يكون للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء الزمان ويمكن التفصي عن النظر بان يقال ليس المطلوب ان للسرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لايقتضي الزمان الامع وصف السرعة والبطوء لانه فان الحركة لايقتضي الزمان الااذا وجدت في الخارج ولايوجد في الخارج الااذا كانت سريعة اوبطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان *البحث الثالث اختلاف السرعة والبطوء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخيل والارادة حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة وان تخيل حركة بطيئة ينبعث منه ميلها واما ان كانت طبيعية اوقسرية فاختلاف الحركات سرعة وبطأ ليس من الطبيعة اذلاتفاوت فيها ولاشعور لها ولا من القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيقرر في النمط الرابع ان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافيه فنقول المراد بالشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة وان قدر ان يكون لها شعورا لاان تحريكها بطريق الايجاب لابالاختيار ضرورة ان الحجر لايمكن ان لايتحرك الى اسفل فلايتصور ان يختلف اقتضاؤها فانما يكون اختلاف السرعة والبطوء في الحركات الطبيعية والقسرية من المعاوق لان الطبيعة والقاسر لايقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لايكون الا بالحركة فهما لايقتضيان الحركة الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلولا معاوقة عنهما لكانت الحركة واقعة لافي زمان لوامكن فلا يختلف بالسرعة والبطوء فلا حركة ولما كان المعاوق قسمين اما داخليا وخارجيا والمعاوق الداخلي يمتنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلايمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاوق الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاوق الخارجي و يستدل على المعاوق الداخلي باختلاف الحركة القسرية * البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة لاتوجد في الخارج الاسريعة او بطيئة ولاتوجد سريعة وبطيئة الابحسب المعاوقة ولما كان اختلاف السرعة والبطوء لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى

من غيره بان كان ذلك الغير فوقا وهذا تحتا و حينئذ ينبغي توجيه كلام الشارح ليوافق هذا و حينئذ ظهر انه لابد ان يجعل المقسم تحدد الجهتين معا كما فعله الشارح (قال المحاكمات لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين) اقول يمكن تقرير الوجه الثالث على وجه لا يستعين باحد الوجهين الاولين ولا يلزم استدراك بان يقال الجهتين المعينتين بالطبع لا يكون الاثنين واو كان تحددهما في الخلاء والملاء المتشابه لكانتا غير متناهيتين لان كل اثنين فرضناهما اثنين الجهتين وكل اثنين آخرين فرضنا حالهما كذلك ضرورة عدم التمايز ومن المعلوم ان عدد الاثنين المفروضين غير متناه فيلزم عدم تناهي الجهتين المعينتين مع انهما اثنتان بحسب الفرض (قال الشارح فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود) اقول الدليل المشار اليه بقوله لان البعد عنه ليس بمحدود وليس ظاهر الانطباق على الدعوى بل هذه المقدمة اخذها الشيخ في موضع آخر وهو ان يكون التحدد بجسمين متباينين والشارح لم يتعرض لهما هناك وذكرها ههنا و يمكن ان يقال الجسم الواحد من حيث هو واحد اذا حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن من هذه الحيثية ان يحدد ما يقابله بالبعد لان البعد عنه لا يتصور حينئذ ان يكون داخليا والا لم يحدد الجهتين من حيث انه واحد والمقدر خلافه فتعين ان يكون خارجا وقد علمت انه غير محدود وايضا الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يحدد الا جهة القرب الذي يليه ولا يحدد البعد عنه لان لو حدد البعد عنه لكان البعد عنه محدودا والحال انه غير محدود اذ لو كان البعد عنه محدود الكان تحديده جهة البعد ليس من حيث انه حدد ما يليه وهو القرب بل من جهة هذا البعد المعين فلم يكن محددا لهما من جهة واحدة والمفروض خلافه وفيه ان تعيين البعد مستدرك في البيان بل يكفي ان يقال تحديد احدى الجهتين من حيث القرب والاخرى من حيث البعد فلم يكونا من جهة واحدة ويرد على التوجيه

الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا فنسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطوء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولا فلانه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى اذا كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة

الاول ان ماذكره فى نفى التحديد للبعد الداخل يكفى فى نفى التحديد للبعد مطلقا فليتأمل (قال المحاكمات وهو تميين جهة القرب المذكور فى كلام الشيخ بقوله وهو مايليه) ولا يخفى عليك ان هذا الاستدراك وقع فى تقريره الملخص (قال المحاكمات الصواب فيه ان يقول) اقول كثيرا مايستعمل ليس كل للسلب الكلى فيحمل قول الشارح كل واحد منهما على انه قيد للنفى لا للمنفى فيكون سلبا كليا لكن لم يندفع الايراد (قال المحاكمات واما ان المحدد يجب ان يحدد الجهتين معا الى اخره) اقول المحدد يجب ان يحدد الجهتين معا اعم من ان يكون بسيطا ذلك المحدد او مركبا بان يحدد كل واحد واحد او المجموع يحدد المجموع هذا ثم ههنا احتمال آخر لم يتعرض له فى الدليل وهو ان يكون المحدد جسمان تحدد مجموعهما مجموع الجهتين لا ان يحدد كل واحد واحدا على سبيل التوزيع وانت خبير ان ماذكر فى صورة التوزيع يجرى ههنا فتأمل (قال المحاكمات فالسؤال لا يرد على الشيخ آه) اقول فيه بحث لان السؤال الثانى لم يندفع من كلام الشيخ من جهة الاكتفاء بذكر الجهة كيف والسائل يعرض لها رابصا ولم يرد فى الجواب على اعادة الدعوى كذا السؤال الاول يمكن اجراؤه على تقدير الشيخ بان يكون نقضا لخلاصة الدليل وذلك بان يقال ماذكرتم فى الجهة من الجسمين المفروضين يجرى فى البعد الذى بين المحدد وجهة التحت وذلك لانه وان كان المركز غاية البعد عن المحيط لكنه ليس فى المحيط غاية البعد من المركز بل يتصور ما هو ابعد منه بل يتصور ما هوا قرب منه ايضا على ماذكره الشارح فما ذكرته فى سبب تخصيص البعد الواقع بالوقوع تقول فى سبب تخصيص الجهة الواقعة فى الصورة المفروضة بالوقوع واما قوله على انه امر زائد فى البيان فظاهره انه ايراد يلزم الاستدراك اذا الدليل يتم باخذ الجهة فقط فالجواب عنه ان هذه اشارة الى دليل آخر ولزوم محذور آخر وهو طلب الترجيح

الى المعاوقة لكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كان الاولى النصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وحينئذ لابد من القدح فى احدى مقدمتى الدليل وكان فى المقدمة الثانية قادحا **قوله** (اذا ثبت ذلك فلنفرض بعد تقديم الابحاث) سلك فى اثبات الدعوى طريقين طريقا يعم المعاوقة الخارجية وهى الملاء والداخلية وهى الميل وطريقا يخص الميل اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يتحرك فى مسافة فاما ان يكون حركته لا فى زمان وهو محال او يكون حركته فى زمان فلنفرض جسما آخر مع معاوقة يتحرك فى تلك المسافة فيكون حركته فى زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة يكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر فى البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا فى المسافة واختلفتا فى السرعة والبطوء اختلفتا فى الزمان ايضا ويكون طول الزمان بازاء البطوء ولا شك فى ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما آخر ثالثا له معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين اى يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة فى زمان عديم المعاوقة لما تقرر فى البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة فى ساعة مثلا وحركة كثير المعاوقة فى ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا فى ساعة مثلا لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع المعاوقة كالحركة لا مع المعاوقة هذا خلف وقوله الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة استثناء من قوله ويلزم من ذلك الخلف اى يلزم الخلف الا ان يفرض حركة عديم المعاوقة فى آن فيكون حركة كثير المعاوقة فى زمان وحركة قليل المعاوقة فى زمان اقصر ولا يلزم خلف فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلثة مختلفة الذات يتحرك فى مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت اجسام متحدة فى الطبيعة والمقدار يتحرك فى مسافات متفقة فى المقدار مختلفة خلاء وملاء غليظا ورقيقا ولو فرض جسم واحد يتحرك فى تلك المسافات لكان كذلك ايضا واعترضوا بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين على

بين الابعاد كان الاول طلب الترجيح بين الجهات فليتأمل (قال المحاكمات اذالمطلوب هوان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لامن حيث الذات بل من حيث من شانها الحركة) اقول جعل الشارح الحيثية كون تلك الاجسام ذوات جهات وحينئذ تقدم المحدد من حيث كونه محددا على تلك اجسام

من تلك الحيثية ظاهر لاحاجة الى حديث المعية مع انه مدخول على مامر وجعل صاحب المحاكمات تارة كونها متحركة كما وقع فى السؤال وعبارة الشرح حيث قال لانه لايتصور ان يكون متحركا فى جهة الى آخره ناظرة اليه وحالها كحال المذكور اذلا شك فى تأخر كون الشيء متحركا الى جهة عن تلك الجهة وجعل ثانيا كونها بحيث من شانها الحركة اى استعداد الحركة وحينئذ لايظهر التقدم ولايبعد ان يحتاج الى اخذ المعية والحق ان يحمل الحيثية المذكورة اما على صلاحية كونها ذوات جهات اوصلاحية كونها متحركة فى عبارة الشرح حتى يصح التردد من الشارح بين التقدم والمعية ولايكون حديث المعية مستدركا واما ماوقع فى عبارة صاحب المحاكمات فى عبارة السؤال فمن قبيل المسامحة فى الكلام اوالاعتماد على ماسيبينه (قال الشارح وهذا الجسم لايمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لايتصور) اقول لمابين ان هذا الجسم لايتحدد به الجهة ثبت عدم تقدمه على الجهة فلا حاجة الى اثباته ثانيا فان قلت اذاثبت هذا المطلوب وهوتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل يثبت به المطلوب الآخر وهوامتناع الحركة المستقيمة على المحدد بناء على انه

على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لولم يكن زمان الحركة الابازاء المعاوقة وهو ممنوع فان من الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان بازاء المعاوقة قدرا آخر وحينئذ لايلزم الخلف المذكور وهوكون الحركة مع العائق كهى لامع العائق ولاالمحال المذكوروهو وقوع الحركة فى الآن فى الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة فى ساعة كانت تلك الساعة بازاء الحركة نفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الاساعة واحدة وحينئذ يكون حركة قليل المعاوقة فى ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ان ماثبت من ان الحركة لايخلو من السرعة والبطؤ وهما لايتحققان الابحسب المعاوقة فلاحركة الامع المعاوقة فاذاكان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لامحالة وقد زاد ههنا ايضاحا بان الحركة اووجدت لامع السرعة والبطؤفى زمان لكانت فى نصف ذلك الزمان اسرع وفى ضعفه ابطأ وكانت مع السرعة والبطؤ هذاخلف واعلم ان هذا البرهان لواورد على اثبات معاوقة مطلقة اوعلى اثبات المعاوقة الخارجية اتضح وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بماذكر واما لواورد على اثبات معاوقة داخلية وهى الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وحينئذ يستدعى قدرا من الزمان وقوى الميل يقتضى زمانهما وزمانا آخر بازاء الميل فضعيف الميل زمانهما وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلايلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لوامكن ان يتحرك بالقسر مالا مبدأ ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع المعاوق كالحركة لامع المعاوق والثانى باطل بيان الملازمة انالوفرضنا عديم الميل يتحرك فى مسافة بالقسر وجسما آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها فى تلك المسافة فلابد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذافرضنا جسما ثالث فيه ميل اقل فهو يقطع فى الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت فى البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين اى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذاقطع الجسم الثالث المسافة الاطول فى الزمان الاطول فلامحالة يقطع المسافة الاقصر

يلزم من كونه متحركا حركة مستقيمة تقدمه على نفسه قلت لالان المطلوب الذى ثبت هوتقدم محدد الجهات على وصف تلك الاجسام اى كونها ذوات جهة فاللازم من كون المحدد ذاجهة تقدم ذاته على وصفه وهو واقع (قال المحاكمات والاولى ان يوجه الكلام فى هذا المقام بان

…من تقييد الحركة الى آخره) اقول لا يخفى على من تامل فى عبارة الشرح انهـا لا تنطبق الا على ماوجهه به ذلك البعض ولا تنطبق على توجيـه صاحب المحاكمات والظاهر ان مقصوده توجيه آخر لكلام الشيخ لانه بصدد تفسير الشرح وتوجيهه ويمكن ان يقال فائدة التقييد المذكور ان الحركة المستقيمة قد تكون من غير الجهة الطبيعية والى غيرها والثابت فيما مر ان الفلك هو المحدد للجهتين الطبيعيتين لا لجميع الجهات فلا يجوز له الحركة عن الوضع الطبيعي واليه لانها انما تكون عن الجهة الطبيعية واليه وهذا الوجه مما اشار اليه سيد المحققين فى هذا الموضع وعلى هذا فتحرير الدعوى بامتناع الحركة المستقيمة على المحدد على اطلاقه كما فعله الشارح ليس على ما ينبغى اقول نعم بعد ان ثبت ان المحدد لابد ان يكون محيطا على الاطلاق على ما سيجيء فى الفصل الآتى ثبت نفى الحركة المستقيمة عن المحدد مطلقا من وجهين احدهما انه لا يتصور له موضع حينئذ والحركات المستقيمة انما يتصور من الموضع وفى الموضع والى الموضع لانها مفسرة بالحركة الاينية وثانيهما ان ليس وراءه حينئذ فضاء يمكن الحركة فيـه فهى كالحركة فى الخلاء اذ لاشك ان الدليل الدال على امتناع الحركة فى الخلاء يجرى فيـه (قال المحاكمات فنقول لعل التردد الى آخره) اقول لا تردد فى عـدم الكفـاية ضرورة ان تلك الصفة اى كونهـا ذوات جهـات يتوقف على موصوفها ايضا والمحدد الحـاوى لا يكـون علة مستقلة للموصوف الذى هو المحوى بل لا يكون علة له اصلا ولذا استند المعلول الى امر خارج عن المتقدم غير مستند اليه بالاستقلال ❊ وانما ❊ لا يكون تقدمة عليه بالعلية البتة (قال المحاكمات على ان الصواب حينئذ الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة الى آخر) اقول يعنى ليس الصواب الجزم بعدم التقدم كما فعله الامام فلو اورد الاعتراض على ما صدر عن الشيخ .

فى الزمان الاقصر لان مع وحدة المحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميـل فى ساعة ذراعا وقوى الميل ذراعا فى ساعتين فلو فرضنـا ضعيف ميل يقطع مسـافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبـة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركتـه فى ساعتين ذراعين فيكون حركته فى سـاعة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لا معه قلنا فى هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهـان الاول فانه كفى فى تصويره مسافة واحـدة وزمانان وقوله على نسبـة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبـة الزمانين يشتمل على امرين احدهما ان الجسم الثـالث يقطع مسـافة اطول وهو بالدلالة والاخر ان تلك المسـافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فاعلم انه لابد لنـا ان نبين اولا هذه القضيـة ثم نبين وجه تعلق الحجة بهـا اما الاول فهو انه تبـين فى البحث الرابع ان نسبـة المعـاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة كنسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصـيرة الى الطويلة كنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة ههنـا همـا الميل القوى والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسـافة الطويلة نسبة الميل القوى الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما يمنع امكان ذلك فقال لاشك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كان المسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهى وجد فى مراتب الضعف ما يقتضى مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسـافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسـبة الميل القوى بالنصف على انه لا حاجة فى اتمام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوى مثلا فى ساعتـين ذراعا وكلما يضعف الميل يزيد المسافة فلا شـك ان زيادة الذراع تصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وحينئذ يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسـبة الزمانين

من التردد فيبقى الايراد عليه بان الواقع الجزم بالتقدم لا الجزم بعدمه واقول هذا الكلام انما يرد على الامام
والشيخ لو ارادا بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات جهة تقدمها عليها
من حيث انها ذوات

جهة بالفعل على ما يتراءى من عبارة الشرح على ما ذكرنا ولو ارادا بالحيثية
حيثية كونها صالحة لان يكون ذات
جهة ملايما لما مر من صاحب المحاكمات
حيث فسرها بصلاحية الحركة
لم يتوجه ذلك فليتأمل (قال الشارح
وذكر الفاضل الشارح ان الاليق
بما ذكره في النمط السادس الى آخره)
اقول ان ما ذكره الامام انما يدل على
عدم تقدم الجهة على ذات الجسم
ذي الجهة لان المقارنة انما هي
بين عدم الخلاء وذات الجسم المحوي
لا بينه وبين الوصف المذكور كيف
وهو متأخر عن موصوفه بالضرورة
فيتأخر عن عدم الخلاء ايضا ولعل
الشارح اكتفى بتحرير الدعوى عن
الرد على الامام صريحا هذا والحق
لا حاجة في بيان ان الحاوي ليس
علة للمحوي الى اخذ الامكان لان
وجود المحوي اذا كان متأخرا عن
وجود الحاوي كان عدم الخلاء
اللازم له متأخرا عنه في مرتبة وجود
الحاوي تحقق الخلاء لانا نقول في
مرتبة وجود العلة ليس وجود المعلول
ولا عدمه على ان يكون المرتبة ظرفا
لاحدهما وان تحقق ههنا عدم
الوجود في المرتبة على ان يكون
المرتبة ظرفا للوجود الوارد عليه
العدم كيف ولو تحقق العدم في المرتبة
لزم مد خلية العدم في الوجود بل ليس
فيها الا الامكان الصرف فان قلت
فيلزم امكان عدم الخلاء على اي
حال لمقارنته لوجود المحوي الذي هو متأخر عن علته الذي هو العقل قلت المقارنة بينهما انما هو بعد وجود
الحاوي في مرتبة علية الحاوي لا مقارنة بينهما حتى يلزم من امكان احدهما وهو وجود المحوي امكان
الاخر الذي هو عدم الخلاء فليتأمل (قال المحاكمات غاية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم) انما قال

وانما غير الفرض الذي في الطريق الاول الى هذا الفرض حسما لمادة
الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما في الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد
هذا الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته
في زمان قوي الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التي مهدها
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل
القوي فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر
ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة
قوله (واما المحال بسبب الزمان فهو وقوع الحركة في الآن
فسنذكره من بعد) فان قلت قد قال في الطريق الاول وهو محال لما مر
وههنا يقول سنذكره من بعد وبينهما مخالفة فنقول قوله سنذكره
اشارة الى التذكير الآتي الذي هو تذكير ما مر في النمط الاول من حال
احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة **قوله** (واعترض الفاضل
الشارح) منع الامام اولا الملازمة القائلة لو كان الجسم قابلا للحركة
القسرية بلا مبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لا معه
بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل وقد اعترض بعد ذلك بمنع استحالة
اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كلما يضعف لبقي اثره بنسبة الميل
القوي وهو ممنوع لجواز ان ينتهي في مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له
اثر معاوقة حتى يكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق وذلك
كما ان قطرات الماء اذا سالت وتواترت اثرت في نقر الحجر ولا تأثير
اصلا للقطرة من الماء في النقرة وكذلك من مس الحجر الهابط بكسر
ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر في الكسر لا يقال القوة الحالة
في الجسم لا بد ان تنقسم بانقسامه فالذي يحصل الجزء الاصغر منه
ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال
حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع
تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك
الفعل وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت
بانقسام المحل وحينئذ يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة كل جزء

هكذا اشارة الى انه يمكن منعه ايضا اذ يمكن تحقق عدم الخلاء من كون الجسم المحوى مطلقا سواء اتصف بكونه ذا جهة ام لا بان لم يكن هناك حاو ولا محوى اذ لا شك فى تحقق عدم الخلاء اذ الخلاء المحال بالذات على ما مر هو ان يوجد جسمان لا يوجد بينهما جسم وسيجئ بيانه فى النمط السادس ان شاء الله تعالى (قال الشارح بالجسم ذى المكان يماسه ذلك السطح الباطن) اقول هذا القيد الاخير للاحتراز عن مثل السطح الباطن لفلك الزهرة بالنسبة الى فلك القمر (قال المحاكمات واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط ذى المكان فتعريف الشئ بنفسه) اقول فى الجواب المراد بالمكان فى التعريف مسمى هذا اللفظ او المراد به المعنى العرفى والمعرف المعنى المصطلح عليه ويمكن ان يقال ايضا المكان قبل التعريف متصور بالوجه ليمكن الاكتساب واخذه فى التعريف مبنى على تصوره بهذا الوجه وعلى التقادير يندفع ايراد تعريف الشئ بنفسه ولعل صاحب المحاكمات للاشارة اليه قال والاولى ولم يقل والصواب (قال المحاكمات واقول التشكيك ليس فى ان المحدد شئ واحد او اثنان الخ) اقول لا يذهب على المتأمل ان ما ذكره الشارح لازم للتشكيك الذى ذكره وذلك لان المحدد ان كان محيطا على الاطلاق كان واحدا بالضرورة وان كان محاطا لزم تعدد المحدد لان تحدد جهة موضعه لا بد ان يكون بالمحيط فالمحيط محدد قريب لجهة المحاط ومحدد بعيد لجهات الحركات المستقيمة والى ما ذكرنا من انه على تقدير ان يكون المحدد هو المحاط لا بد ان يكون المحيط ايضا له دخل فى التحديد اشار الشيخ حيث قال فان كان للقسم الثانى وجود يتحدد بالاول الى آخره (قال المحاكمات وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين الى آخره) اقول كلام المجيب حيث جعل احد شقى الترديد التحدد بكل واحد من المحيط والمحاط مبنى على تفسير الشارح للتشكيك فيه وليس مبنيا على ان احد شقى التشكيك ان المحدد هو المحاط والاخر هو المحيط على ما فسره به صاحب المحاكمات وليس مراده ان كل واحد

﴿ او الشكل ﴾

من اجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم فى الصغر الى حد لا يبقى حصة من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اى نسبة يراد وعندى ان ذلك السؤال غير موجه فان السؤال انما يتوجه لو اشعر بمحذور وذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة اولا ومحلها هو الجسم المفروض وهى منقسمة بانقسام الجزء فآخر السؤال رجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله و يلزم منه محالات فالمراد منه احد المحالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العائق عنها وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال واجاب الشارح بان الكلام فى القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجى من الصغر وغيره لا بد ان يكون مؤثرة والا لم يكن قوة وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيها دون الحركات القسرية لقيام الحجة بعينها مع فرض الحركات فى الملاء المتشابه والمراد بالحجة ما هى المبنية على نسبة المسافتين لا ما ينبنى على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التخيلات كما مر قوله (وهم وتنبيه) تقرير الوهم انا لا نسلم ان لزوم الشكل والوضع او الموضع للجسم بحسب استحقاق طبيعى ولم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبيعة جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المدرة اذا انفصلت من الارض حصلت فى بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اولى به فلا دخل له فى السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع

من المحيط والمحاط علة مستقلة لتحدد جهات الحركات المستقيمة بل ان المحاط محدد لجهات الحركات والمحيط محدد لجهة المحاط فيتعدد العلل ههنا بان يكون احدهما قريبة والاخرى بعيدة على ما مر آنفا في توجيه الشرح وعند هذا اندفع ما اورده عليه صاحب المحاكمات (قال المحاكمات فان قلت الشيخ لم يشكك في ان محدد الجهة الى آخره) اقول يمكن ان يقال معنى كلام الشارح ان الشيخ شكك في وجود القسم الثاني على ما يدل عليه كلمة ان وقد علمت ان التشكيك فيه يرجع الى التشكيك في ان المحدد هل هو واحد او متعدد واما ما تبين ان المحدد الاول هو القسم الاول فجزم به على ما ذكره العلامة في شرح القانون من ان من عادة الشيخ ان يصدر مختاراته بلفظ كأن او يشبه او وما اشبههما لكنه اشار اليه على سبيل التعريض لا على سبيل التصريح اذ حينئذ ينبغي بيانه بمثل ماذكره الشارح وهو في عرضة عنه كفاية ومعنى قوله وان كان الحق في نفسه الى آخره انه شكك في وجود القسم الثاني في انه هل يمكن ان يكون المحدد هو المحاط لا المحيط على الاطلاق وان كان الحق ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط على الاطلاق وفيه تكلف (قال المحاكمات فقد عرفت بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول) اقول لا يذهب عليك ان ما نقلنا آنفا اقوى في التعريض (قال المحاكمات وفيه نظر لان الكلام في تحدد الجهة لا في تحدد الوضع) اقول لا وقع بمثل هذا الايراد اذ يمكن ان يقال المراد بمحدد الوضع محدد جهة الوضع بناء على ان محدد جهة الموضع له دخل في تحديد الوضع في الجملة ولو نوقش نقدر مضافا اى جهة الموضع (قال المحاكمات وهو ظاهر الفساد لانه لا يلزم الخ) لا يبعد ان يقال لم يرد الامام بقوله انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه بما فهمه صاحب المحاكمات واعترض عليه بل انا نعلم ان الجهتين تتحدد بالمحيط وحده وان نسبة وجود المحاط

او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل الجسم صار اولى به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل وانما قال فافرض كل جسم كذلك لان كلام السائل ينتظم في بعض الاجسام فناقضه في الجواب واما قوله فاقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام ففيه نظر لانه ان اراد الموضع المعين فالشكل والوضع المعينان يختلفان ايضا باختلاف الاجسام وليسا بلزمان الجسمية كما تقدم وان اراد الموضع المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكرا وضع ليصح القول بالكلية والاتفاق بسبب طبيعي اوارادى بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثريا فان تأدية الاسباب الى المسببات ان كان دائمية او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت اقلية سميت اتفاقية **قوله** (احوال الجسم) حال الجسم اما ان يكون له بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع اذا كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يزيلهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل وانما شرط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثاني اما الموضع فلانه غير واجب للجسم الفلكي مستحق للجسم العنصري باعتبار طبعه لا واجب والا امتنع خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او جزء المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع حركته ويزول وضعه بحسب حركة غيره **قوله** (حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول) المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلل امكن انتقالها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فنقول انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق اصلا واما انتقال الجزئيات

وتقدمه اليهما على السواء فلم يكن له دخل وتأثير فى تحددهما ولهذا لم ينقل الشارح تلك الشرطية منه بل اورد حاصلها والمراد منها وحينئذ توجه السؤال الذى اورده بقوله ولقائل ان يقول اذ حاصله ان ههنا امرين يصلح كل واحد منهما الا ان يكون علة كافية اى مستقلة للمعلول المفروض والحكم بانها هى المحيط دون المحاط

انما يستقيم اذا تحقق ههنا ما يرجح به الاول على الثانى والمرجح بزعمه هو التقدم فى الوجود وهو باطل (قال المحاكمات ومانقله الشارح من دخول المحاط فى التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم) اقول ليس كذلك اذ ذكر الشيخ بطريق التعريض ان الحق ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق وقد مر آنفا فى كلام صاحب المحاكمات ان المراد بالمحدد الاول هو المحدد بالذات اى المحدد الحقيقى فمعنى كلام الشارح المنقول عن الامام ان المحدد بالذات هو المحيط لانه كاف فى تحديد الجهات بالذات ولو فرض ان المحاط محدد كان داخلا فى التحديد بالعرض لا بالذات وبما ذكرنا ظهر ان مانقله وان لم يكن مصرحا به فى كلام الامام لكنه مما يلزم منه ولعل وجه التعرض له وان كان الكلام يتم بدونه انه كان فى صدد اجراء الكلام على سبيل ارخاء العنان والمماشاة مع الخصم لتسكيته لانه اسهل لاسكاته على ماهو المتعارف الشايع واما وجه الاستقامة فهو ان المفروض ان الدعوى وان كان هو كون المحيط محددا وحده لكن المعنى على ما شار اليه ان المحيط محدد بالذات والمحاط لو كان محددا فليس بالذات بل بالعرض فيكون المحاط محددا بالعرض على سبيل الفرض للفرض المذكور آنفا (قال المحاكمات فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال) اقول جعله اشارة الى المقدمة الاولى من الدليل وهى كفاية المحيط فى التحديد على تقدير عدم المحاط فاعترض بان هذه الكفاية على التقديرين متحققة سواء كان المحيط متقدما على المحاط اولا فلا معنى لقوله هذا انما يستقيم

فهو ممكن بل واقع والفرق بينهما حاصل وقيل المراد الاصول الحكمية وذلك ان خروج كل العنصر الى مكان آخر فاما ان يكون الى مكان طبيعى فيلزم ان يكون لجسم مكانان طبيعيان وهو محال واما ان يكون الى مكان قسرى وهو ايضا محال اذ لا قاسر هناك **قوله** (يريد اثبات ميل مستدير) المطلوب ان فى محدد الجهات مبدأ ميل مستدير لان الوضع ليس بواجب لشئ من اجزائه المفترضة فيه بطبعه اما اولا فلان وضع اجزائه بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهى حال له بالغير وكأن ذكرا لمحاذاة مع الوضع فى كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه ليس اولى بالوضع من بعض لبساطته فبطريق الاولى ان لا يكون واجباله فيجوز انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدأ ميل لما تقرر فى الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير ثم لما ثبت ان فى المحدد مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل لان مبدأ الميل المستدير يقتضى الحركة المستديرة فيكون المقتضى للحركة المستديرة موجودا والعائق عنها معدوما لان العائق عنهما اما عائق طبيعى اوخارجى وكلاهما معدومان اما العائق الطبيعى فلاستحالة ان يقتضى الطبيعة شيئا ومايعوقه واما الخارجى فلان العائق الخارجى اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق اذ مماسة الساكن للمتحرك غير ممتنعة واما الجسم المتحرك فلان حركته اما ان يكون مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر او حركة مستقيمة او مركبة وانما يعوق المحدد لو كان حركته حركة مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضى الحركة خاليا عن وجود العائق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وفيه من النظر مالا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العائق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحالة الملائمة **قوله** (والفاضل الشارح) اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى ثلثة ابحاث الاول فى امكان الحركة المستديرة للمحدد وملخص كلامه فى بيانه ان بعض

﴿ اجزائه ﴾

اوكان الفلك الاول متقدما والجواب انه اشارة الى المقدمة الثانية المشار اليها بقوله فاذا كان وحده فى ذلك كافيا
لم يكن لغيره تأثير فى ذلك و يرجع الكلام الى ان الكفاية على تقدير عدم المحاط لايستلزم عدم تأثير المحاط على تقدير
وجوده الا اذا ثبت ان المحيط متقدم على المحاط وذلك لانه اذا اجتمع علل يصلح كل منها

اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة
من سائر الاجزاء لتشابهها بل يمكن حصولها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها
لسائر الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة
المستديرة والشارح عرض بقوله اورد حجة من نفسه بان شرحه لاينطبق
على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض الا لجواز الانتقال على المحدد لا الانتقال
بالاستدارة ولا حاجة له فى برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه
مبدأ ميل لامستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان
زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ
لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال
الوضع لا يجب ان يكون بحركته وحصول الوضع لسائر الاجزاء لابد
ان يكون بحركته لانا نفرض الكلام فى وضع مع ما يمتنع حركته بالاستدارة
كجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما ان يكون بامكان حركته
او بامكان حركة جزء الارض والثانى محال لان مافيه ميل مستقيم يمتنع
ان يتحرك بالاستدارة كما يجئ بيانه فنقول مافيه ميل مستقيم يمتنع ان
يتحرك بالاستدارة بالطبع لامطلقا وكفى فى جواز تبدل اوضاع اجزاء
المحدد جواز حركة جزء الارض فى الجملة ولو قسرا والثانى وجود الميل
فيه لما ثبت ان مالا ميل فيه لايقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل
على ان قبول الحركة مطلقا كاف فى الاستدلال والثالث وجود الحركة
المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد ايضا من الفصل ما قرره الشيخ
فى النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان
الميل قوة محركة والفلك لاعائق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط
ومتى وجدت القوة المحركة بلا عائق وجدت الحركة ولا يستراب فى انه
لايدل الا على عدم العائق الطبيعى فلا يتم الا بما ذكره الشارح واعترض
على ذلك بان المعلول له امكانان الامكان بحسب ذاته والامكان الذى هو
الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع
جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان
الاول فهو مسلم لكن لايلزم منه وجودا مبدأ الميل فيه فان امكان
احتراق القطن لايستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادى
فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادى يتوقف على العلم

للعلية كان كل منها كافيا فى العلية
على تقدير عدم الآخر فكفاية
احديهما على تقدير عدم الاخرى
لايدل على انه ليس للاخرى تأثير
فى الواقع عند وجودها لان هذه
الكفاية مشتركة بينهما بل الكفاية
المذكورة انما يدل على صلاحية كل
منهما للتأثير ولابد لاثبات كونها
مؤثرة بخصوصها من مرجح آخر
مثل تقدمها على الاخرى و بما قررنا
ظهر ان ماذكره المحاكمات بقوله
وهو ظاهر الفساد هو ماذكره الامام
بعينه هذا توجيه لكلام الامام على
مافهمته منه فتأمل (قال المحاكمات
لكن هذا يقتضى امكان الخلاء
فلاجرم اوله الشارح) اقول ههنا
نظر لانه على تقدير ان يكون المحيط
علة لذات المحوى لايلزم امكان
الخلاء وعلى تقدير ان يكون علة
لتحدد مكانه يلزم بيانه ان امكان
الخلاء انما يلزم من ان يكون بين
عدم الخلاء ووجود المحوى
تلازم فاذا كان احدهما وهو
وجود المحوى ممكنا فى مرتبة الحاوى
الذى فرض كونه علة كان الآخر
وهو عدم الخلاء ايضا ممكنا فيها
وانت تعلم ان وجود المحوى فى خارج
الحاوى لايستلزم عدم الخلاء
فوجوده مطلقا وهو الذى يستفاد
من الحاوى على تقدير كونه علة لذات المحوى لايستلزم عدم الخلاء لكن وجود المحوى داخل الحاوى متحد المكان به
يستلزم عدم الخلاء وههنا بحث مشترك وقد اشير اليه وهو ان عدم الخلاء لايستلزم وجود المحوى لتحققه فى صورة
عدم الحاوى والمحوى معا والجواب ان عدم الخلاء داخل الحاوى هو المستلزم لوجود المحوى اذ لايتصور

تحققه بدون الحاوى واقول فيه بحث لان عدم الخلاء بعد التقييد المذكور صار ممكنا ذاتيا ويخرج عن الوجوب الذاتى وسيجئ تفصيل الكلام فى النمط السادس ان شاء الله تعالى (قال المحاكمات وايضا الجهات المعتبرة هى جهات الحركات المستقيمة الخ) اقول فيه نظر اما اولا فلانه يمكن حمل كلام الامام على عدم الشك فى هذا الشق كما فى الاولين بان يكون كلامه استدلالا على نفى التقدم بالطبع على طريق القياس الاستثنائى الا انه لم يذكر المقدمة الاستثنائية التى هى عين المقدم فكانه قال لكنه ليس محددا لسائر الاجسام بالبيان الذى ذكره صاحب المحاكمات واما ان كلمة ان تدل على الشك فما لا يسمع فى هذه المقدمات البرهانية واما ثانيا فلانه لو سلم ان كلامه محمول على الشك فنقول التردد فيه مبنى على التردد فى ان الجهة التى كانت معتبرة ههنا هى ما يكون مقطع الحركات المستقيمة او منتهى الاشارات فعلى الثانى كان متقدما بالطبع على سائر الاجسام واما على الاول وهو الظاهر فلم يكن متقدما بالطبع على سائر الاجسام بل على الاجسام المستقيمة الحركة وتأمل لا يقال فى الجواب عنه كما تخصص الجهات بالجهات المعتبرة فتخصص الاجسام بالاجسام التى لها جهات معتبرة وهى الاجسام القابلة للحركة المستقيمة لانا نقول مراد الشيخ ان الفلك الاول متقدم فى رتبة الابداع على جميع ما سواه لا على الاجسام العنصرية فقط (قال المحاكمات هذا بيانه من قبلنا) اقول قد علمت ما على هذا البيان وهو ان غاية البعد بالمعنى المعتبر ههنا يتحقق فى غير الكرة على ما فصلناه فيجب الرجوع الى ما حققنا ﴿ القسرية ﴾ وهذا البيان من قبلنا (قال المحاكمات كان كل منهما مختص بمحاذات الاجسام الخ) اقول فيه بحث وهو انه يجوز ان يتركب المحدد من اجسام يكون بعضها فوق بعض بان وقع الجميع فى سمت واحد ومحاذاتها بالنسبة

بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادى لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدأ الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة فى اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفى ان يقال لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة فى الدلالة واما قوله واورد اعتراضات اخر فالذى فى حكم المكرر اعتراضه على قوله الاجزاء لما تشابهت فى الماهية صح على كل منها ما يصح على الآخر وهو ان الجزئين وان تساويا فى الماهية الا انه يحتمل ان يكون شخصية احدهما شرطا لذلك وشخصية الآخر مانعة عن ذلك وقد مر مثل ذلك فى النمط الاول والذى يخل بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله لما ثبت وجود الميل فى الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة بان قال قبول الحركة القسرية لا يدل الا على ميل عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق فى الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة فى الحركة وان وجد حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول بان المراد بالامكان الامكان الذاتى وهو كاف فى ثبوت المطلوب لامكان فرض التحريك القسرى وحينئذ يطرد الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعى فى الحركة القسرية وعن الاعتراض الثانى بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان سائلا يقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم فى المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر فى الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار الحركات فى ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع فى واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر فى الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لا لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة

القسرية لا تقتضى الا ميلا طبيعيا لكن هذا الميل فى العناصر ميل مستقيم لا مستدير واما فى المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض وعن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته بحركات غير متناهية فان فيه مبدأ ميول غير متناهية ولا يلزم منه تحركه بحركات غير متناهية بالفعل لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامر عائد الى محركه و لقائل ان يقول لوجاز هذا فليجز ان يتحرك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه مبدأ ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لامر عائد الى موجده ومعشوقه **قوله** (وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك) كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره ولذلك لا يحس بالحركة مالم يحس تبدل نسبته لكن المتحرك اما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبته على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقا بل بشرط الاختلاف فى الحركة او فى المنطقة هذا هو حاصل الكلام فى هذا المقام **قوله** (وهى فى الاجسام المقتضية للميول ظاهرة) نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فانا لما تتبعنا الاجسام وجدنا فيها ميولا مخالفة ففى بعضها ميل الى حصول وضع وهو ملازم لمكانه وفى بعضها ميل صاعد وفى بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فتجد الانواع المختلفة مختلفة فى المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلى وهو ان الطباع المختلفة لا تقتضى من حيث هى مختلفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز اشتراك الاشياء المتباينة فى لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون اما ان يكون فى مكان غريب او فى مكان طبيعى للكائن فان كان فى مكان غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعى بحركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم وان كان فى مكانه الطبيعى كان فى ذلك المكان قبل الكون لا محالة وحينئذ زاحم الجسم الذى فيه واخرجه من مكانه فالخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشككت فهو معارضة وتقريرها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذى يفسد اليه فاذا كان اتصل به من غير انتقال فالجواب ان المجاورة للمكان الطبيعى غير المكان الطبيعى فيلزمه الانتقال والامام

الى الاجسام الداخلة واخسدة ويمكن ان يجاب بان الاشتمال على الاجزاء ان كان على نحو يستلزم اشتمال السطح المحيط على الاجزاء بالفعل فلزوم ماذكره من اختصاص كل جزء بمحاذاة ظاهر لاسترة فيه وان لم يكن على هذا النحو بل على نحو ﴿ ١٨٥ ﴾ لا يلزم الاجزاء بالفعل فى المحيط فافرضت ليس وجود الاجزاء فى المحدد من حيث انه محدد اذ لا شك ان تلك الاجزاء التى يلى المقعر لا دخل لها فى تحديد السطح وايضا هذا الاحتمال يندفع بما اخذ فى دليل الاستدارة من ان بعض الاجزاء اقرب الى المركز وبعضها ابعد فكانت ذوات جهة فليتأمل (قال المحاكمات وهذان السؤالان واردان على دليل الاستدارة) قول ههنا مزيد آخر وهو انه على تقدير عدم الاستدارة الحقيقية يجوز ان لا يكون فيه اجزاء بالفعل فحينئذ ليست تلك الاجزاء الفرضية ذات جهة بالفعل حتى يقتضى تحديد الجهات لانها ولو كفى الوجود الفرضى فى كونها ذوات جهة فعلى تقدير الاستدارة كانت هناك اجزاء مفروضة ذوات جهة ولا فرق بين الصورتين الا بان الجهات مختلفة فى صورة عدم الاستدارة متشابهة فيها (قال المحاكمات فالحركة انما هى مستندة الى العناصر والثمار والمراد استنادها الى طبايع العناصر والثمار وقواها على ما اشار اليه آنفا حيث قال يجب استخدام طبايع تلك الاجسام والقوى التى فيها واما اجسامها فعلة قابلية للحركة لا فاعلية (قال المحاكمات الا ان القاسر المشابه فى الظاهر المبدأ الفاعل الخ) اقول وبهذا التوجيه يندفع انظار ثلثة عن كلام الشرح ﴿ ٢٤٠ ﴾ احدها ماذكره المحاكمات بقوله فان قلت وثانيها انه لا حاجة الى القيد الاول الاحتراز عن النفوس الارضية لخروجها بقيد المبدأ لانها لما كانت مستخدمة للطبايع والكيفيات فى الحركة كان الفاعل حقيقة هذه القوى لا النفوس لان المستخدم ليس بمصدر الخدمة التى هى الفعل بل الخادم هو المباشر

للفعل وثالثها دفع التدافع بين الكلامين حيث احترز بقيد ما يكون فيه عن القاسر وهذا يقتضي ان يكون القاسر مبدأ وفاعلا حتى لم يخرج بالقيد الاول وبقيد بالذات عن طبيعة المقسور وهو يقتضي ان يكون فاعل الحركة القسرية حتى لم يخرج بقيد المبدأ وحاصله ان القاسر وان لم يكن فاعلا حقيقة وعلى تقدير ان يكون

فاعلا حقيقة لا يكون فاعلا اول حقيقة لكن لما توهم انه فاعل وانه فاعل اول زيد هذا القيد حتى يصح التعريف على التحقيق وعلى تقدير التوهم (قال المحاكمات وان كان مبدأ الحركة بالذات اى لا بحسب القاسر) اقول فسر قيد بالذات بما يقابل الحركة القسرية لا المعنى المشهور وهو ما يقابل الحركة بالعرض حتى يخرج طبيعة المقسور بالنسبة الى الحركة القسرية ويدخل مبدأ الحركة العرضية حتى يحتاج الى القيد الاخير اى لا بالعرض ولا يخفى ما فيه من التكلف بل الاولى الاكتفاء بقيد بالذات احترازا عن مبدأ الحركة القسرية والعرضية معا (قال المحاكمات ثم فى هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركة غير حاصرة) اقول الشارح المحقق وان جعل المقسم مبدأ الحركة كما هو الظاهر لكن عند التحقيق كان المقسم هو الحركة ولهذا جعل قيد على نهج واحد ولا على نهج واحد وما عطف عليهم قيودا للحركة كما هو الظاهر من كلامه واما الشيخ فقد جعل المقسم حقيقة هو مبدأ الحركة ولهذا جعل القيود التى يختلف بها الاقسام قيودا للحركة حيث جعل بالارادة ومتضمنة با لتحريك صفة للمبدأ وهذا هو الذى يذكره من ان الشيخ اورد القسمة على القوة لا على الحركة كما اورده الشارح

وجه الشك على المنفصلة القائلة ان حصول الصورة اما ان يكون فى مكانها الطبيعي اولا يكون فى مكانه الطبيعي بان يقال ليس كذلك بل فى موضع ملاصق لمكانها الطبيعي وانت خبير بان هذا المنع غير موجه لانه منع القسمة الدائرة بين النفي والاثبات وكان الشارح اشار الى ذلك بقوله والقسمة مترددة واعلم ان هذا الدليل انما يجرى فى الاجسام التى لها مكان واما الجسم الذى لا مكان له كالمحدد فلا يجرى فيه على ان المقصود منه اثبات انه ليس بكائن فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان السائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة اذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم **قوله** (الجسم البسيط) اى الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يمتنع ان يقتضي ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء فى حال وجود الميل المستدير او فى غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشئ منصرفا بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع **قوله** (وعليه سؤال مشهور) هذا السؤال يمكن ان نورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور هو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع وانما يلزم لو اجتمع الميلان فى الجسم فى حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا فى حالة وميلا مستقيما فى اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح ويقال ان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين مختلفين بانفرادهما واما بشرطين فربما تقتضي كما ان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلا مستديرا فى حالة وميلا مستقيما فى اخرى واجاب عن هذا الايراد ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلا مستديرا فى احدى الحالتين وميلا مستقيما فى الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فالايراد لم يبق الا على دليله وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شئ واحد وهو اقتضاء الحصول فى المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة وان كان حاصلا فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة لان السكون ليس شيئا موجودا يقتضيه

فاندفع سؤال الحصر بجعل مناط النظر بلزوم فساد الحصر جعل الشارح المقسم الحركة لا مبدأ الحركة على ما قررنا وبيان النظر عند هذا ان حركة النبض حركة حيوانية فلا بد ان يكون داخلا فى تعريف الحركة الحيوانية مع انه لم يدخل فيه وذلك لان قيد لا على نهج واحد لما كان قيدا للحركة

﴿ الطبيعة ﴾

وكذا قيد بالارادة المعطوف عليه صار المعنى ان تلك الحركة حركة لا على نهج واحد وكان متلبساً بارادة والمتبادر من تلبس الحركة بالارادة أن يكون تلك الارادة متعلقة بها ومعلوم ان الارادة لم يتعلق بحركة النبض

ولم يكن صدورها بسببه فيخرج من الحركة الحيوانية ويدخل في الحركة النباتية بل يصدق تعريف حركة النفس النباتية على النفس الحيوانية لانها وان كانت مبدأ للحركة التي لا على نهج واحد وبالارادة كالحركات الارادية كانت ايضا مبدأ للحركة التي لا على نهج واحد من غير ارادة كحركة النبض وبما قررنا ظهر ان الحركة التسخيرية لا يخرج عن التقسيم بل اللازم خروجها عن الحركة الحيوانية ودخولها في النباتية اللهم الا ان يريد بخروجها عن التقسيم خروجها عن التقسيم الذي كانت داخلة فيه ثم لما كان يتحقق في الحيوان هذان القسمان من الحركة واثبت الشارح لكل منهما مبدأ ونفسا لزم تحقق نفسين فيه وهذا هو نظره الثاني هذا غاية توجيه كلامه ولك ان ترجع هذا التقسيم الى التقسيم الذي نقله عن الشيخ بان يجعل القيود قيودا للمبدأ لا للحركة بل القيد الثاني اشبه بان يكون قيدا للمبدأ لان الارادة وعدمها صفة للمبدأ ومعنى كون المبدأ على نهج ولا على نهج واحد ان مبدئيته للحركة اما كذا واما كذا ورجع الى ما ذكره الشيخ انه متضمن التحريك اولا وحينئذ يندفع النظر ان اما الاول فلان الحركة التسخيرية وان لم يكن بارادة لكن مبدأ الحركة التسخيرية ذا ارادة في الجملة واما الثاني فلان مبدأ الحركتين حينئذ قوة واحدة

الطبيعة فليس هناك الا اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول في المكان اذ قد ينفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات وبالعكس في العناصر وقد يجتمعان معا في سائر الافلاك واما ثانيا فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعيا يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوبا بالحركة المستديرة يكون مهروبا عنه بالطبع والمطلوب بالطبع لا يجوز ان يكون مهروبا عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة ليست بمستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستدير ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدئين واقول السؤال بالحقيقة منع ونقض اما المنع فبان يقال لا نم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع شيء آخر فعدم جواز اقتضائها امرين ممنوع لا بد له من بيان واما النقض فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيهما في الحالتين وهما امران مختلفان وايضا اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيبطل الدليلان بالكلية لا يقال نحن لا نقيد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها لانا نقول اما ان يقيد التوجه والانصراف بالطبع اولا فان قيد لم يزل الاشكال والا انتقض بالحركة المركبة كحركة الكرة المدحرجة والعجلة قوله (وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم) اقول اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور وانما اوقعه في هذه الورطة لفظة وايضا حيث تخيل بها انه استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد لسائر الافلاك وكونها متحركة بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت

وحينئذ مختص بان يكون لا على نهج واحد من غير ارادة بالنفس النباتية (قال المحاكمات وثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من النفس الفلكية التي اخرجها بقيد عدم الارادة هي النفس المنطبعة الفلكية المباشرة لتحريك الفلك على ما سيجيء واما النفس المجردة الفلكية فيخرج بقيد

ان ما فيه ميل مستدير لايكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لاميل مستقيم فيها كما ان المحدد لما تقرر ان لايفارق موضعه تقرر ان لاميل مستقيم فيه فقوله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا تخيل ان اثبات الميل المستدير فى المحدد لاثبات هذا المطلوب وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لايدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكبة **قوله** (ان الكون والفساد) يطلق بالاشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والمنع من المعنى الاول لاالثانى فان المحدد كائن بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولايمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات **قوله** (فان امتناع الخرق لايتعلق بالامتناع الكون والفساد) قال الامام ظاهر الكلام ههنا يشعر بان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال فاذا انفصل الجسم يفسد الجسمية التى كانت ويتكون جسميتان اخريان فهو يتضمن الكون والفساد وكذلك النمو لما كان بحسب نفوذ اجزاء فيه يقتضى زوال اتصاله وكذلك الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد واشار الشارح بقوله لايتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفريع ليس بصحيح لان الاصطلاح فى الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقوله ولهذا اشارة الى وجود الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد **قوله** (ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر) اى بالطبع لانه تبين ان الحركة فى الجوهر وهى الكون والفساد او الخرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة فى الجوهر ولاينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبيعيا لان التقدم الطبيعى هو ان يكون المتأخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولاينعكس فكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول المحققين لاحركة فى الجوهر فان المادة لو كانت متحركة فى الصورة لكانت لحركتها اول ووسط وآخر والصورة انما يحصل فى انتهاء الحركة

الاول لانها مستخدمة للنفس المنطبعة وتخصيص الشارح النفوس الارضية بالخروج عن التعريف بقيد الاول بالقياس الى النفس المنطبعة الفلكية وخروجها بقيد عدم الارادة بناء على ان المراد من غير ارادة مطلقا والحركة الفلكية ارادية وانما احترز عنها فى تعريف الطبيعة اذ الطبيعة بالمعنى الاخص مقابل لما يطلق عليه النفس مطلقا وما يذكره من انها داخلة فى الطبيعة مخالف لما سيجئ فى الشرح موافقا للمشهور حيث قال وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لايتناول الفلكيات والقول بان الصورة النوعية الفلكية التى مبدأ اول للحركات التى هى الطبيعة غير النفس المنطبعة بل النفس المنطبعة مستخدمة لها مع انه غير موافق لما نقلنا عن الشارح يرد عليه انه فصل فى الافلاك بل الظاهر ان النفس المنطبعة الفلكية هى الصورة النوعية الفلكية وهى مبدأ للادراكات الجزئية والتحريكات بجهات مختلفة وتأمل (قال المحاكمات الا اذا اجرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من الشفاء) اقول وذلك بان حمل الطبيعة على المعنى الاخص وفسر ذلك المعنى بمبدأ جميع الحركات الذاتية وسكونها بالذات لابالعرض وحينئذ يخرج النفوس ولاحاجة لاخراجها الى اخذ قيد كونها على نهج واحد حتى يصير الكلام هذيانا (قال المحاكمات لاشك ان فى هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمكرر) اقول فان قلت تكرر الحد الاوسط لايجب ان يكون بعينه كما نقلناه فى النمط الاول عن بعض المحققين وهذا مثل قولنا زيد ابن عمرو وعمرو كاتب فانه لاشك انه ينتج قولنا زيد ابن كاتب من غير حاجة الى ارجاعه الى شئ آخر وملاحظته بوجه آخر قلت حينئذ لايكون النتيجة عين المطلوب اذ النتيجة تصير قولنا الجسم البسيط بما يقتضى شيئا [illegible] التليف (قال المحاكمات وفى بعض الحواشى) اقول يمكن ان يقال مراد صاحب الحواشى ان منع

﴿ فيكون ﴾

الامام متوجه على المقدمة الثانية بعد تغييرها ليصلح جعلهــا كبرى القياس على ما هو الظاهر وذلك بان يقال كلّ ماله طبيعــة واحدة لايقتضى الاشيئا غير مختلف وحينئذ يرجع كلامه الى التوجيه الذى ذكره صاحب المحاكمات وفهمه من كلام الامام (قال المحاكمات وذلك لان السبب ليس الا طبيعة الجسم) اقول لقائل ان يمنع ويقول لايمكن فرض تخليتها عن الامكنة فلعــل تلك الامكنــة تجذبها كالمقناطيس وليس فى نفسها اقتضاء بل الاقتضاء ناش من طبيعة الامكنــة وانت اذا تأملت وجدت مايندفع به ذلك (قال المحــاكمات اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلى) اقول هذا الجواب انما يصح لو جعل اجزاء العنــاصر نقضــا للدعوى الكلية ان كل جسم فله موضع طبيعى بان جزء البسيط ليس كذلك فاجيب بتخصيص الدعوى بمــاعداه واما اذا قرر النقض على الدليل بانه لو تم لدل عــلى ان جزأ البسيط له مكان طبيعى ايضــا بجريانه فيــه وليس كذلك كما قرره لم يـنــدفع بهــذا الجواب بل الجواب حينئــذ ما نقله الشــارح بان جزأ العنصر مادام منفصلا عنه لايكون فى المكان الطبيعى (قال المحاكمات ثم النقض بالمركبات الواقعة فى امكنة هى اجزاء من مكان للغالب) اقول هذا النقض ان اورد على الدعوى الكلية فيمكن دفعه بان المراد بالوضع المعين مايكون معينا شخصه كامكنة البسائط الكلى او بنوعه كامكنة تلك المركبات او بان المراد بالمــكان الطبيعى مايكون المقتضى له الطبيعــة وان كان بشرط وضــع خاص واختــلاف تلك الامكنــة لاختلاف تلك الاوضاع واما اذا اورد النقض على الدليل فلا يندفع بشئ من الوجهــين كما لايخــفى عــلى المتــأمل (قال المحــاكمات وقوله واشــترط يدل عــلى انه شرط زائد) اقول هذه الدلالة ممنوعة لانه لم يجعل قوله اذا خلى وطباعه شرطــا اولا بل ذكر اولا فائدة اختيار الطباع على لفظ الطبيعــة ثم اشار الى فائدة اشتراط اى لايتعرض له من خارج تأثير غريب وهو [illegible] مضمون قوله

فيكون المادة فى الاول والوسط خالية عن الصورة هف **قوله** (وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة) الذى تبين من قبل ان المحدد متقدم على حركات الاجســام ذوات الجهة فاما ان حركته يتقدم على حركاتها فلا غاية مافى البــاب ان حركته معه بالزمان لكن تقدم مامع المتقدم معية زمانية غير لازم **قوله** (اراد ان يتكلم ايضــا عــلى العنصرية) لما ذكر الشيخ انا نجــد فى الاجســام العنصرية قوى مهيأة نحو الفعل وقوى مهيأة نحو الانفعال وعدد منها قوى وجب البحث عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو الفعل وعن تلك القوى المعــدودة فشرع الشــارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات و بالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل او للانفعال فالكيفيات ليست هى الفاعلة للفعل ولا المنفعــلة بل الفاعل موضوعاتها اى الاجســام التى قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو القطن لا القوة القائمة به لكن الاجســام انما تتهيؤ و تستعــد للفعــل والانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها فهى معــدة للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادى التغير و التغير ثم قوله والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان شروع فى بيان القوى المعــدودة واما قوله اى من المركبات فانما قيــد التعريف به لان الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات فى البسائط فان النار اذا اثرت فى الماء تصاعد منه بخــارات وليست هى الا الاجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء يفسـد و يصير هواء واذا تصاعدت استصحب بعض الاجزاء المائية المخلوطة به **قوله** (لان تعريفاتها) اى لان تعريفات المحســوسات لايمكن الا باضافات كسهولة قبول الاشكال فى تفسير الرطوبة او اعتبارات لازمة لها كما من شانه احداث الخفة والتخلخل فى تعريف النار وههنا نظر لانه ليس يدل الا على انه لايعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية الكلية والجواب ان الاحساس بالجزئى كاف فى ادراك الكلى فان الحاسة اذا احست بالجزئى وانطبع صورته فى خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى يصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات كاف فى تصور الكلى فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع فكحرارة الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تفرقا متقارب الوضع

اذاخلى وطباعه وتفسيرله ولهذا لم يتعرض لفائدة اشتراط التخلية مع طباعهما (قال المحاكمات واقول الامام وان حل الوضع) اقول لو حل الوضع على هذا المعنى فمع مافيه من التكلف وعدم ملايمته لقرينه الذى هو الشكل وانه لافائدة يعتدبها فى اثبات الوضع بهذا المعنى اعرضى رد عليه انه لاحاجة الى مبدأ موجود فلاثبت كونه طبيعيا ويمكن ان يقال هذه الصفة وان كانت عرضية اعتبارية لكن لاشك ان اتصاف الجسم بها كان بحسب نفس الامر فلا بدله من سبب فلا يكون الا الطبيعية لاختلافهما فتأمل بقى ههنا شئ وهو ان الوضع بهذا المعنى ليس جزأ للمقولة بل ماهو جزء المقولة ماهو المحقق اى النسبة الى خارج موجود لا انه بحيث لو وجد فى الخارج كان له نسبة اليه اذلو كان كذلك لزم تحقق الوضع بالنسبة الى الخارج المحيط فى المحدد وقد صرحوا بنفيه كامر فى الشرح قبيل هذا فى بحث الجهة عند قول الشيخ تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات الخ حيث قال والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كامر والمراد ههنا ماهو احدى المقولات الى قوله القسم الاول لاموضع له اصلا وله وضع ولكنه بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا انتهى واراد بالقسم الاول المحيط على الاطلاق (قال المحاكمات وايضا السؤال وارد على الموضع) اقول هذا السؤال لايرد على الشارح اذ غرضه انه اذا وقع الوضع فى العبارة فينبغى حمله على جزء المقولة اذ يمكن جعله طبيعيا بخلاف ما لو حمل على المقولة اذلابد من اعتبار تأثير غريب فلم يكن طبيعيا واما ان مثل هذا الايراد يرد على النسخة الاخرى لم يندفع عنها فهذا ايراد على الشيخ لاعلى الشارح هذا غاية توجيه كلام الشارح والحق على ما اشرنا اليه انه لايعتبر فى الطبيعى ان لايكون للغير [illegible] دخل فيه اصلا بل ان يطلبه الطبيعة ويكون المقتضى ايلها وان كان بحسب

حتى لايحس الابالم الجملة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا بنا فى قوله فيمابعد وظاهر ان هذه الكيفيات لان فعلية التبريد من مقولة ان يفعل لا من الكيف ولعل المراد البرودة المخدرة كما ان المراد باللذع الحرارة اللذاعة واما الطعوم فبسائطها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل فى الثلثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحرافة او فى الكثيف حدثت المرارة او فى المعتدل حدثت الملوحة والبرودة وان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة او فى الكثيف حدثت العفوصة او فى المعتدل حدث القبض والقوة المعتدلة ان فعلت فى اللطيف حدثت الدسومة او فى الكثيف حدثت الحلاوة او فى المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيطة ونحن نقول لاشك ان فى العفوصة قبضا اشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقتضى اختلافهما فى النوع ولا فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية فى الشدة والضعف كما فى الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعى فلا يكون العفوصة والقبض نوعين بل نوعا واحدا اذ لااختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما قوله على ماهو المشهور فى كتب الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ماهو مذكور فى الكتب الحكمية قوله (والرطوبة قد فسرها الشيخ) قال فى الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا فتشنا احواله نجد فيه التصاقا بما يمسه وسهولة تشكل بغيره فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هى الالتصاق وليس كذلك والا لكان ماهو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولاشك ان الماء اكمل فى هذا المعنى من الدهن والعسل ونقول الاكملية فى سهولة الالتصاق ممنوعة بل انها متساوية فى سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيها قطعا بل الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير

الشرائط وحينئذ يندفع الايراد عن الشيخ والامام ايضا و يمكن حمل كلام صاحب المحاكمات على التحقيق لا الايراد على الشارح اوكان الايراد عليه واجعا الى ان مثل هذا الايراد وارد على الشيخ فى النسخة التى كانت اصح واولى فما هو جوابك عن قبل الشيخ فهو جواب عن قبل الامام فتأمل (قال المحاكمات واما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشئ عجيب) *اقول ليس غرض الشارح المحقق الا ترجيح النسخة الاولى على الثانية بان فى الاولى لايلزم من كون شئ من الوضع والشكل طبيعيا كون الآخر كذلك فشئ من العبارتين لم يفد مايفيده الاخرى لاصريحا ولا التزاما بخلاف النسخة الثانية اذ كون المعلول طبيعيا ملزوم لكون العلة طبيعية لان الاستناد الى الواسطة الغير المستندة الى الطبيعة ينافى كون المستند طبيعيا وليس غرضه الايراد على النسخة الثانية بل ترجيح النسخة الاولى عليه وماذكره يصلح لذلك فظهر ان كلام الشارح المحقق ليس محلا للتشنيع على مانقله (قال المحاكمات وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من اجزاء البسيط ليس الاجزاء الخارجية الموجودة فى الخارج بوجودات متمايزة بل الاجزاء الفرضية الموجودة فى الخارج بوجود الكل لكن لامن حيث انها اجزاء متمايزة على مافصلنا فى النمط الاول واراد بجزئيتها تجزيتها وهما وفرضا وسبب التجزية الفرض اوالوهم واختلاف الاعراض والدليل على ماذكرنا فى بيان مراده ان رأيه ان الاجزاء البسيطة اذا انفصلت فى الخارج وصارت موجودة فيه بالفعل لم يكن لها امكنة طبيعية لانها اذا خليت وطباعها اتصلت بالكل واتحدت فلم يكن لها امكنة هى مقتضى طبايعها الجزئية اللهم الا اذا اختص ذلك الجزء بطبيعة نوعية كما فى التدوير والكواكب وتبين حاله والاجزاء الفرضية للبسيط حين اتصلت بكله لاتحتاج الى مكان سوى جزء مكان الكل وغرضه ان الاجزاء المفروضة لكل البسيط موجودة فى الاجزاء المفروضة لمكان الكل

يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين للماء فى الرطوبة لتساويهما فى سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هى الكيفية التى بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير وسهل الترك له واما قوله فليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سؤال انكم نقلتم عن الشيخ انه لايجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف عرف الرطوبة وهى من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل تفسير اللفظ والسبب فى ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لايطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطائهم بتفسير اللفظ ولا بنا فى ذلك بداهة مفهومه واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطاء فى النقل لان الشيخ بعد ماعرف البلة بمانقله الشارح قال الرطوبة قد يقال للبلة وقد يقال للكيفية وكلامنا فى رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس كلامه الا ان رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية الشكل **قوله** (وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة هى الرطوبة) فى الشفاء ان ههنا رطب الجوهر ومبتلا ومنتقعا فرطب الجوهر هو الجسم الذى يقتضى صورته النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمنتقع مايكون نافذا الى باطنه والجفاف بازاء المبتل كما ان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلة والجفاف فى هذا الموضع لانه لايريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبنى على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة واليبوسة هى البلة والجفاف فلم يذكرهما لانهما مذهبهم وهو لايريد البحث **قوله** (ولانشتغل بالبيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية) تعيير الامام انه اشتغل بذلك فى هذا الموضع مع ان الشيخ يأمر بالتأمل فيما مر من قوله نجد فيها لان الوجدان لايكون الا بالتأمل وفيما يأتى من قوله ثم انك اذا فتشت واجدت التأمل اما البيان القياسى فمثل ان يقال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد الاستمساك عن التشتت ولولا ان الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لايفيده استمساكا عن التشتت واما المناقضة فكما قال لوكانت الرطوبة كيفية سهولة

وَاما النقض بمكان التدوير فدفعه ان المراد ان كل بسيط واحد له مكان واحد على الانفراد والتدوير بسيط واحد على الانفراد فله مكان واحد وهو لايعتبر على انه جزء بسيط بل على انه بسيط وصار الحاصل ان البسيط اما موجود بالفعل فله مكان موجود بالفعل والتدوير من هذا القسم

واما موجود بوجود الكل فكانه جزء مكان الكل هذا فى الاجزاء الظاهرة واما فى الاجزاء المفروضة فى العمق فليس له مكان اللهم الا بحسب الوهم (قال المحاكمات فيه نظر اما اولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الخ) اقول لايقال اذا كان كل شخص حادثا كان النوع حادثا لعدم تحققه الا فى ضمن الفرد وايضا كان كل شخص من المركب مسبوق بشخص من الاستحالة لتحصيل المزاج كان النوع مسبوقا بنوع الاستحالة فكان حادثا لانا نقول تحقق النوع ليس فى ضمن شخص معين حتى يحدث بحدوثه وفى كل زمان فرض وجود شخص كان النوع موجودا فى ضمنه ومسبوقية النوع بالاستحالة عبارة عن مسبوقية كل شخص منه بشخص من الاستحالة هذا واما لقول بان القاسر يمكن ان يكون بسيطا فى ذلك المكان مدة غير متناهية وكذا القول بان الجسم الذى حواليه تخلخل فى تلك المدة الغير المتناهية على مايلزم من ايراده الثانى والثالث فيستلزم لتعطيل الوجود مدة غير متناهية وتقدم [illegible] القسر على الطبع فى الاول [illegible] اذكرنا لوان لم يكن برهانيا يمكن به اسكات الخصم لكن الطبع يتلقاه بالقبول فتأمل (قال المحاكمات واما ان مكان المركب مايقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق الخ) يمكن ان يقال مراده ان ماهو مقتضى التركيب ذلك واما انه يقهر الصورة النوعية التركيبية و يمنعه عما اقتضاه وان كان محتملا عند العقل لكن علم بالتجربة والمشاهدة انه غير واقع فحكمهم بعدم الوقوع مستند الى التجربة والمشاهدة وماذكروه ههنا فهو وجه مناسبة التركيب للمكان الذى يوجد فيه المركب فليتأمل (قال الشارح وتقريره

التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها الاشكال الغريبة وهما ممنوعان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يخالط باليابس يفيده الاستمساك بل ذلك انما يكون هو فى بعض الاجسام الرطبة واليابسة واما الثانى فلانسلم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح فى الشفاء بذلك ثم ان مما يدل على ان الرطوبة لايجوز ان يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الالتصاق بكل شئ وليس رطب قوله (واما اللين كما فى العجين فينتقل عن وضعه بالنصب اى لايكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه ولايمتد كثيرا) احتراز عن اللزج كما فى الناطق قال الامام الجسم اذا كان يتطأمن وينغمز تحت الاصبع اومايجرى مجراها يقال انه لين وهناك امور ثلثة الانغماز وهو الحركة الحاصلة فى سطحه وشكل التقعر الذى يحدث فيه مقارنا لتلك الحركة واستعداد الانغماز واذا لم يتطأ من الجسم تحت الاصبع يقال انه صلب وهناك ايضا امور عدم الانغماز و بقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم الانغماز وليس اللين والصلابة الا الاخيران فيرجع حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التى بها يكون الجسم مستعدا الانفعال عن الشكل الحاضر والصلابة هى الكيفية التى يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الحاضر وهو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبوسة فلايكون بينهما و بينهما فرق اجاب بان الفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة والملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانغماز وعدمه لان استعداد الشئ من مقولة الاضافة وليسا منهما بل هما معروضا الاستعداد ولانم ان معروضه ليس بمحسوس لجواز ان يكون كيفية محسوسة تعرضها هذه الاضافة ولهذا عدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة وثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقايق متغايرة مدركة بالحس والتجربة وماذكر فى تعريفاتها انما هو آثارها لتعقل ماهياتها ممتازا بعضها عن بعض فليس اللين هو قبول الانغماز ولا الرطوبة سهولة التشكل بل هما لازمان لهما تفسران بهما على ضرب من التجوز فاتحادهما فى اللوازم

ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية على الاطلاق) اقول لا يكفي في كون المكان الطبيعي مكان الجزء الغالب اي بحسب الميل غلبته على كل واحد واحد من الباقية اذ يجوز ان يكون احد الاجزاء غالبا على كل واحد واحد كالارض مثلا لكن ﴿ ١٩٣ ﴾ مجموع الجزئين الموافقين في الجهة كالهواء والنار غالبا على مجموع الارض والموافق له في الجهة اي الماء بان يكون مثلا كل واحد من الخفيفين باعتبار القوة خمسة اجزاء والارض ستة اجزاء والماء جزآن فحينئذ قوة الخفيفين معا اعظم من الثقيلين فكانه ليس مكان الارض التي كانت غالبة على الاطلاق بل هذه الصورة داخلة في القسم الثاني فالمراد بالغالب على الاطلاق الغالب على مجموع البواقي سواء كان غلبته على مجموع الاخيرين المخالفين له في الجهة اعتبار نفسه او مع الموافق له في الجهة وكذا المراد في القسم الثاني غلبة مجموع الموافقين في الجهة ثم القسم الثالث عم من ان يكون بتساوي جميع اجزائه او بتساوي الطرف بالوسط او غير ذلك وعلى جميع التقادير كان مكان الطبيعي عند تساوي المحاذيات ثم اعلم ان الغلبة على الاطلاق او بحسب جهة المكان وتساوي المحاذيات قد يختلف في جسم واحد باختلاف احواله مثلا اذا تساوت الاجزاء في الميل في مكان النار مثلا فاذا وقع هذا المركب في مكان الارض لم يبق تساوي ميل الاجزاء بل صار الجزء الارضي حينئذ غالبا على الاطلاق وذلك لان الميل الطبيعي يشتد عند القرب الى المكان الطبيعي في الجهة الطبيعية فينقلب الصورة الثالثة الى الصورة الاولى فالمراد ان مكان المركب مكان الجزء الغالب على الاطلاق مادام ذلك الجزء غالبا وهكذا في القسمين الاخيرين ﴿ ٢٥ ﴾ (قال المحاكمات ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات) اي جهات مختلفة بالنوع حتى يصح صدور الانواع المختلفة بسببها فتأمل (قال المحاكمات فان تباين اللوازم الخ) اقول فيه بحث لانه ان اراد فتباين اللوازم اختلافها بالماهية فتباين اللوازم بهذا المعنى لا يقتضي

لا يستلزم اتحادهما في الحقيقة واليه اشار بقوله والشيخ اما ذكر آثارهما الى آخره وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغماز من المشكل الحاصر والقوام الغير السيال وان لا يتمدد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وقبول الانغماز هو معنى الرطوبة والفرق بين الكل والجزء ظاهر ورابعها ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والانفصال فيظهر الفرق وانما قلنا ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد الانغمار مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما ان تعتبر في معنى الرطوبة اولا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزأ من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة قوله (والسلاسة والهشاشة مقابلها) وهي كيفية تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج قوله (وهما يقتضيان كون الشيء معدا لانفعال ما) الخ لقائل ان يقول المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت ان نفس الكيفية فاعلة او منفعلة بل الفاعل والمنفعل هو الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها فاعلا وبتوسط الآخر منفعلا فكل منهما كيفية فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيص بلا مخصص فقوله في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر ولهذا لم يفسر الحرارة والبرودة الا باللوازم الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق ولم يفسر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم الانفعالية من قبول التشكل والتفرق والانفصال قوله (او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة) عطف على قوله انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته يعني اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجدان جسما يوجد عديما لجنس ذلك الباب او تجد ذلك الباب منتميا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة يعني ان كل كيفية غيرهما فاما

تباين ملزوماتها لجواز ان يكون لشئ واحد اى لماهية واحدة لوازم مختلفة بالماهية وان اراد به عدم صدقها على ذات واحدة فتباين اللوازم بهذا المعنى انما يقتضى تباين ملزوماتها لوكانت اللوازم لوازم محمولة على ملزوماتها ومانحن فيه ليس من هذا القبيل ضرورة عدم التصادق

(قال المحاكمات فحينئذامكن استناداالى آخره) اقول فان قيل الشكل المستدير لم يوجد فى المركبات مع تحقق الصورة الجسمية فيها فلوكان مستندا اليها لم يتخلف عنها قلت يمكن ان يقال الصورة النوعية التركيبية تقهر الصورة الجسمية عن اقتضائها كما ان عند استناده الى الصورة النوعية تقهر الصورة النوعية التركيبية الصورة النوعية البسيطة عن اقتضائها الاستدارة (قال المحاكمات وعروض المقادير الخ) اقول اختلاف المقادير ان كان بالنوع يقتضى اختلاف مقتضياتها نوعا لما تقرر عندهم ان اختلاف المعلولات بالنوع يستند الى اختلاف العلل كذلك لكن المقدار العظيم والصغير عندهم متوافقان بالنوع لواقتضى الاختلاف الشخصى للمقادير اختلاف عللها بالنوع ولاشك ان الاختلاف الشخصى يتحقق فى الاشكال نفسها فلاحاجة الى توسط المقادير بل الحق ان الاختلاف الشخصى اوالصنفى للمقادير انما يقتضى اختلاف عللها كذلك وحينئذ نقول لعل اختلافها يستند الى الاختلاف الشخصى او الصنفى للجسمية المشتركة فان قلت اختلاف المقادير يوجب اختلاف الصورة شخصا فكيف يستند اليه قلت

ان تكون تلك الكيفية منتهية اليهما او يوجد جسم يعرى عنه **قوله** (الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة) والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة ويوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المشمومة وجسم خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لايوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل حس من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم متوسط بينها و بين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع والشم بتوسطه والماء فان الذوق بتوسطه وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون الشئ متوسطا بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والمذوق يجب ان تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والالكان الشئ آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط فلايخلوالاجسام عنها واما قوله وايضا فهو اشاره الى حكم آخر ان الحيوان قد يخلو عن المشاعر الاربعة ولايخلو عن اللمس فلذلك اى لما ذكر من الحكمين وهما ان الملموسات تعم الاجسام فان اللمس تعم الحيوانات سميت باوائل المحسوسات **قوله** (ويستدل بذلك على عددها) فيقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما رطب او يابس وضرب الاثنين فى الاثنين اربعة **قوله** (ويستدل عليها) اى على عددها ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او بالاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء وقال وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد طلب مايدل على ماهيات العناصر والانسب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال فى المتعارف هو استثبات التصديق والمراد ههنا استثبات التصور **قوله** (وتشبهه به تبخره وتصاعده) النار اذا اثرت فى الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار تلطف اجزاء مائية وتخففها وتخلط باجزاء هوائية كامنة فى الماء ويتصاعد الماء الى حيز الهواء فتشبه الماء بالهواء هو صيرورته لطيفا خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء ولولا ان الهواء اسخن من الماء لم يتشبه به حين ماسخن قال الامام فى شرحه لما اقتضت سخونة الماء تبخره وفى البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء هواء ولولا ان السخونة امر طبيعى للهواء لما كانت السخونة سببا

كون تلك الاعراض مشخصة معناه انها لوازم للشخص لانها علل الهوية والشخصية ﴿ لا نقلاب ﴾

كاس على ان المشخص لوكان لكان نوعيا لاشخصيا اذقد يفارق اشخاصها عن شخص الصورة مع بقائها بحالها (قال المحاكمات الاول انا لانسلم الخ) اقول الظاهر ان هذا الطريق يرجع الى النقض الاجمالى وهو انه

يلزم من الدليل المذكور ان لا يتغير وضع الفلك لكونه طبيعيا (قال المحاكمات بل انحل اه) اقول سيجيء ان النطفة في الرحم صارت نباتا ثم انقلبت حيوانا على ما دل عليه الكلام المجيد وايضا قد اشتهران الكلب اذا القى الى ارض الملح صارت ملحا فلا يكون الصورة النباتية ولا الحيوانية صورة كمالية بهذا المعنى (قال المحاكمات وجوابه المنع الى اخره) اقول ههنا بحث مشهور وهو انه لو كان صور العناصر باقية في المركبات لكان الجزء المائي الموجود في الياقوت مصورا بالصورة النوعية الياقوتية فكان ماء وياقوتا معا واجيب تارة بالتزام ان الصورة المائية لم يبق في الياقوت مثلا بل الجزء المائي خلعت الصورة المائية ولبست الصورة الياقوتية لكن هذا الرأى مما سماه الشيخ مذهبا غريبا منافيا لتحقق المزاج وسيجيء ابطاله وتارة بالتزام ان الصورة النوعية الياقوتية لا تحل في كل جزء بسيط من اجزاء الياقوت بل تحل في كل جزء مركب من العناصر الاربعة وتارة بالتزام بقائها في الياقوت لكن لا على وجه يترتب عليه الآثار بل الصورة الياقوتية ساترة لها فلم يترتب عليها آثار الصورة المائية فلم يصدق عليها انها ماء وهذا قريب من الاول وههنا احتمال آخر وهو ان الصورة الياقوتية كانت حالة في الجزء المائي ايضا لكن ترتب الآثار المطلوبة منها مشروط بحلولها في المركب فلا يلزم كون الجزء المائي ياقوتا وان حل فيه الصورة الياقوتية ونظير ذلك السيف الخشبي فان صورة السيف اى هيئته المخصوصة متحققة في الخشب وليس بسيف لان السيفية انما هي بحلول هذه الهيئة في المادة الحديدية حتى يترتب عليها الآثار المطلوبة من السيف (قال المحاكمات

لانقلاب الماء هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء وتشبهه به ليس لكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيها لنفسه واليه اشار بقوله لا لكونه هواء فان ذلك ليس تشبها **قوله** (ولما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال) الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور يتوقف على ان لجزئيات العناصر حركات وميولا طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمالان احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر وذلك اما بجذب من العنصر الكلي الذي يتحرك اليه او بدفع من العنصر الذي يتحرك منه مثلا حركة جزء من الهواء من مكان لنار الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه والآخر ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يضغط فيرسب والاخف يدفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا **قوله** (فنقول تغيرات الاجسام) الاجسام تتغير اما في الصورة او في الكيفيات وتغيرها في الصورة كون وفساد آني وتغيرها في الكيفية استحالة زماني وذلك لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت مشتدة لم يكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة حينئذ تدريجي فهي لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فتكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام الكلام سيجيء ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثنى عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات الاربعة من الانقلابات انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فورد سؤالان احدهما ان الشيخ لم اختار هذه الانواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من هذا الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل لقوله فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلاثة الاول كافية فيهما اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني

وجوابه ان معنى تركيب القوى الخ) اقول فيه نظر لانه لا شك في ان الكواكب الثابتة المركوزة في الفلك الثامن تختلف اشكالها ونقراتها مقدارا كما صرحوا به في الهيئة موافقا للمشهود وايضا تختلف اضواؤها والوانها بحسب الشدة والضعف وعندهم ان الاضعف والاشد مختلفان نوعا فعلى الوجهين يتحقق افاعيل متعددة مع ان الفاعل واحد والقابل واحد ولا يخفى ان هذا لم يندفع بالجواب الذي ذكره الشارح اذ لو قيل بتعدد الصورة

النوعية واختلافهما في تلك الكواكب يلزم تركيب القوى والطبايع ضرورة ان كل كوكب يكون مختصا بصورة يتحقق
في الكواكب الآخر المخالفة لها قدراوضوأ مثلا وايضا نقول لاشك ان السطح المقعر اصغر من سطح المحدب فلو كان اختلاف
المقدار في الشكل موجبا الاحتياج الى الاختلاف في الفاعل والقابل فهذا الاختلاف لابد
من استناده الى احدهما مع ان الفاعل
واحد والقابل واحد والتمسك
باختلاف الجهات والاعتبارات
مشترك بين الدليل وصورة النقض
على ما اشار اليه صاحب المحاكمات
في الدليل (قال المحاكمات وجوابه ان
كل صورة الخ) اقول فيه نظر اذ يجوز
ان يكون احدى القوتين تمنع الاخرى
عن التأثير اذ وقع التأثير منهما معا
لا من كل منهما (قال المحاكمات
وقد صرحوا الخ) اقول ان اراد
بالمبدع مالم يكن مسبوقا بمادة ومدة
على ما ذكره قبيل هذا فسلم ان افراد
المبدع بهذا المعنى لايجوز ان يكون
متعددا عندهم بناء على ان تعدد
افراد نوع واحد مستند الى تخصيص
المادة وانقسامها فحيث لامادة
لايتصور التعدد وقدمر هذا في النمط
الاول وسيجئ كما في العقول على
ما صرحوا به لكن الفلك ليس مبدعا
بهذا المعنى وان اراد بالمبدع مالم يكن
مسبوقا بالزمان فهذا مع انه خلاف
الظاهر من لفظ الابداع بل هذا هو
المسمى بالتكوين كما مر منه يرد عليه
ان مرادهم بكون افراد المبدع
لم يكن متعددا ليس المراد منه المبدع
بهذا المعنى بل بالمعنى المشهور كيف
والصورة الجسمية مبدعة بهذا
المعنى مع تعدد افرادها فمنشأ الايراد
ان الابداع قد يطلق على المعنى
الثاني ايضا وان كان خلاف الاصطلاح (قال المحاكمات بخلاف ماذا اشتمل الخ) اقول لايلزم
في الفلك الاشتمال على الخط واما المحور فليس بموجود في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر وكذا القطبان
نعم لوقيل بوجود نقطتي الاوج والحضيض بالفعل لم يبعد واما اشتماله على السطوح المختلفة المقادير فقد عرفت

ولانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان هيولى النار هي هيولى الهواء ومتى
ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت ان هيولى الهواء هي هيولى الماء ومتى ثبت انقلاب
الارض ماء ثبت ان هيولى الماء هي هيولى الارض فثبت اشتراك الهيولى بين
الكل فلما كفى الانواع الثلثة في اثبات المطلوب بين ما الفائدة في ايراد النوع
الرابع فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد
وان كانت اثنى عشر الا ان الانواع الاولية ستة اذ الاطراف لاتتكون من
الاطراف وكأن قصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولية لكن النوعين
منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقي اربعة انواع من ثلثة ازدواجات
فاذا قيل لم اختار الاربعة فيقال لانها اولية والباقية بتوسطها فكانت
اولى بالاثبات واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة
الباقيين فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف يناقضه ماقد سلف
في الصاعقة من انها اجزاء نارية فارقتها السخونة فهي اجزاء النار تفسد
وتكون اجزاء ارضية صلبة فيقول المراد ان الاطراف لاتتكون من الاطراف
في الاغلب وهذا كاف فيما قصده الشارح من بيان المناسبة ولو كان
حديث الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة واعلم انه لو بين انقلاب
الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا وبالعكس كان
فيه حسن ترتيب ولو ثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب
الماء ارضا كان البيان باظهر الانواع اما الاول فلظهوره في انتفاء النار
واما الثاني فلظهوره في البخار واما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه
الى الاحجار **قوله** (واستشهد عليه بشيئين) اي استدل على تكون
الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضي او النحاسي او ما اشبههما
اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد بردا جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء
فتلك القطرات لاتخلو عن ثلثة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء
او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الترشح وان كان من
خارجه فهو من الهواء المطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق التكون
منه اولا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء
لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق
الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء بالهواء الذي يليه زالت تلك
السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت

انه ليس اختلافا نوعيا اذ عندهم ان الازيد والانقص متحدان نوعا فليتأمل (قال المحاكمات فان المؤثر الخ) اقول في قوله ولا حركته بحث اذا الحركة الاينية لابد لها من ملاء يتحرك فيه ويتخرق بها كالهواء والماء والارض ففي كل حركة لابد من قطع المسافة فاذا وقع شئ في الطريق لا يتمكن من قطعه يلزم كسره بالضرورة حتى يتجاوز عنه ويتحرك فيه اذ بدونه يلزم اما تداخله في هذا الجسم المتحرك واما الطفرة وهما محالان فان قلت يتصور الحركة بان يحرك المتحرك ذلك الواقع في الطريق لانا نشاهد ذلك الكسر في الجسم الذي يقوى المتحرك على تحريكه قلت سرعة الحركة يكسره اذ على تقدير تحريكه وحركته مع المتحرك يصير الحركة ابطأ مما كان فسرعة الحركة وكونها على الحد المعين لعلها هي من المقتضى للكسر فليتأمل (قال الشارح ولما كان الميل الخ) اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون الميل هو السبب القريب للحركة وانه لا يجوز اجتماع الحركتين المختلفتين انه لا يجوز اجتماع الميلين المختلفين وانما يلزم ذلك ان لو لزم من اجتماع الميلين اجتماع الحركتين وليس كذلك اذ السبب القريب قد لا يستلزم وجود المسبب اذ السبب القريب اي ما لا واسطة بينه وبين المسبب قد لا يكون موجبا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الميل قد يتحقق حين السكون ايضا على ما صرح به الشارح (قال المحاكمات وتنافي المعلولات الخ) اقول يرد عليه ما اوردنا على الشارح وتقريره بان يقال تنافي المعلولات انما يستلزم تنافي العلل لو كانت العلل عللا موجبة مستلزمة لتلك المعلولات المتنافية اذ حينئذ يلزم من اجتماع العلل اجتماع المعلولات المتنافية والعلل فيما نحن فيه ليست كذلك لتصريح الشارح بان الميل الطبيعي يتحقق حين السكون فلا يكون علة موجبة للحركة فتأمل ولعله لهذا اردفه صاحب المحاكمات بذكر دليل آخر حيث قال لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الخ وسيجئ في ذلك كلام .

على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شئ من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما نفاذها او تناقصها او تباعد ازمنة حصولها لكن الوجود يخالف جميع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه لو كان الندى بطريق الترشح لم يوجد الندى الا في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الترشح فقوله ليس الا في موضع الترشح قضية نقضها بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الا في موضع الترشح في قوة قوله في موضع الترشح وذلك لان قوله ليس الا في موضع الترشح يفيد انحصار الندى في موضع الترشح وقوله في موضع الترشح لا يفيد الا وجود الندى في موضع الترشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الترشح لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار في هذا وهذا معنى قول الشارح فدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الترشح الى آخره ولما انحصر الاقسام في الثلثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحال ماء وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الانواع قال الشارح هذا انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انه هواء ثم لو جوز ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا تكيف بعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شئ من العناصر موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرد وزال ذلك البرد ولم يزل تلك الكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستحفظها **قوله** (وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض) هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات اسطقصات لا اركان **قوله** (ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر) اشارة الى ما ذكرنا من ان الخفة

وماهو الحق فيه فتأمل (قال الشارح الى ان يقاوم الخ) اقول فيه مسامحة لانه مشعر بوجود الميل القسرى حين المفارقة والسكون وليس كذلك لكن المراد به التفاعل بين الطبيعة والميل القسرى على ماصرح به فيما بعد حيث قال وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى و الطبيعة وليس المراد بتفاعل الطبيعة والميل القسرى ان ذات الطبيعة ينكسر و ينعدم كالميل القسرى ولا ان اثرها ينكسر وينعدم كالميل بل ان الميل ينعدم بسبب الطبيعة والطبيعة لايحدث ميلها بسبب الميل القسرى واما ان هذا دور فسيجئ تحقيقه فى مبحث المزاج ان شاء الله تعالى (قال الشارح تارة ميل الى آخره) هذا الكلام من الشارح مشعر بان المتوسط الحقيق بين غايتى الحرارة والبرودة لايكون حرارة ولا برودة مع ان المعتدل يسمى حرارة بالنسبة الى البرودة و برودة بالنسبة الى الحرارة اللهم الا ان يقال الكلام فى الحرارة والبرودة الحقيقيتين وماذكرت هو الاضافيتان لكن فى تحقق الاضافى بدون الحقيق حينئذ نظر وتأمل (قال المحاكمات والجواب ان عدم اختلاف الخ) اقول ههنا بحث لانه ان اريد بالميل الذى هو المدافعة مايترتب عليه الحركة بالفعل فيشكل فى الحجر المسكن فى الهواء وان اريد كيفية تكون سببا لوجود الحركة لولم يمنع مانع فلا شك فى تحققه فى الجبل المذكور كيف ولولم يكن ههنا مدافعة وقوة فكيف يخرق الجبل احيانا اقول يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بوجهين آخرين احدهما ان الميلين ههنا عرضية لان حركة المحمول لحركة الحامل حركة عرضية فكذا الميل المقتضى لذلك وجريانه فى القسرى حتى يكون ذاتيا لايخلو عن دقة وتأمل والثانى وهو الجواب الحق عن الاعتراض ان المراد بالميل على ماصرح به الشارح مايصل الى حد الرجحان والغلبة وهو غير متحقق ههنا لتساوى القوتين المستلزم لتساوى اثريهما فى الجبل ويتحقق فى الحجر المسكن اذ لايتحقق اثر يقتضى توجهه الى غير جهته الطبيعية اصلا

هى الميل الى الفوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف مايكون طالبا لجهة الفوق فى الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل فى حيز الارض يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك توجها الى جهة السفل بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق وحينئذ اما ان يكون جميع حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق اولا يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء اذا حصل فى حيز النار ينزل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفل بل المراد مايكون اكثر حركته الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق اولا وهو الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف فى القسمين والثقيل فى القسمين ظاهر واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة فى الخفيف والثقيل فليس بظاهر **قوله** (والخفيف بالاضافة) وله معنيان احدهما الذى فى طباعه اذا تحرك فى اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك فى بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانه محال اجاب بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحد فلا يتضادان والثانى الذى اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل اى لما تخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق و خفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفى والاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف الثانى ان الخفيف الذى ليس بمطلق متناول للمعنيين المذكورين والخفيف المضاف لايقع فى التحقيق الا على المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لا يريد حقيقة

﴿ المحيط ﴾

فالاثر الموجود فيه متصف بالرجحان والغلبة رجحانا ما وصل الى حد الوجوب والظاهر ان ما اشار اليه الشارح المحقق وبينه صاحب المحاكمات هو هذا الجواب (قال المحاكمات وفى نقل جواب الامام الى آخره) اقول حاشاه من ذلك وذلك لا معنى قوله حين يكون في مركز العالم عما نقل عن الامام انه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون مركز ثقله منطبقا على مركز العالم فيكون بعينه ما ذكره الامام في شرحه في الجواب عنه و يصح النقل وقوله والحق في ذلك تحقيق للمكان الطبيعي لكرة الارض وفيه تنبيه على فساد توهم من توهم ان المكان الطبيعي لكرة الارض هو النقطة التي هي المركز على ما يتوهم من عباراتهم وفى هذا التحقيق فائدتان احداهما التعريض بالامام حيث جعل المكان الطبيعي لكرة الارض مكان الحجر الموضوع على الارض مع ان مكانه الطبيعي على ما نقرره جزء مكان الارض بعد الاتصال بها وثانيتهما انه توطئة للجواب عن الاعتراض اذ تقرر فيه ان المكان الطبيعي للحجر جزء مكان كرة الارض فلا بد اولا من تحقيق مكان الارض وليس المراد مما نقله في مقام الجواب ان مكان الارض هو النقطة ولا المراد من قوله والحق رد هذا الجواب بان المكان ليس هو النقطة ثم الجواب بان مكان الحجر هو ما انطبق مركز ثقله على مركز العالم كما ذكره الامام بعينه كيف وحينئذ يخالف اول كلامه آخره حيث قررنا ثانيا ان مكان الحجر هو جزء مكان الارض فكيف صح منه ان مكانه ما انطبق مركز ثقله على مركز العالم وايضا على هذا كان قوله والحجر المنفصل الى آخره مستدركا في الجواب ولعل الباعث له على هذا انه حمل الارض في كلام الشارح على الحجر (قال المحاكمات فنسبة الحركة السريعة الى آخره) لم يقل نسبة السريعة الى البطوء كنسبة الزمانين كما هو ظاهر الشرح لئلا يرد ان الكيفية لا تصلح ان تجعل طرفا في باب النسبة لان النسبة آية احد المقدارين من المتجانسين

المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه مقيس الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفته الاضافية بالقياس الى النار فقوله فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير بظاهره يقتضي ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لا اضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الاول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك يكون بين الايجابين اذا كان احدهما في قوة سلب الآخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف وهو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق اولا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا واما الثاني فلانه ان اريد يتناول الخفيف الذي ليس بمطلق للمعنيين شمولهما فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحتمل ان يكون كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر بالمعنيين ولعل المراد مجرد عبارة السلب والاضافة حتى ان الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف منبئة عن الاضافة الى الغير وانما هي في المعنى الاخير وكأن الامام يشير الى هذا في شرحه **قوله** (لان الاول في بيان حصر الاركان كاف) اي لو قيل الجسم العنصري اما خفيف مطلق اولس واما ثقيل مطلق اولس كفى في بيان انحصاره في الاربعة واما لو قيل اما خفيف مطلق وهو النار الى آخره لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية في العناصر الباقية وحينئذ يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يمتنع ان يستحقه جسمان بسيطان واقول هذه المقدمة لا بد منها ههنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انها تنحصر في العناصر الاربعة فقوله فبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلثة الباقية **قوله** (وتشكك الفاضل الشارح) اعلم ان في هذا الفصل تشكيكين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في لا يعدو بين هذا

عند الآخر لكن حينئذ يكون قوله نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل بل هذيانا اذ عند اتحاد الزمان يكون الاختلاف في الحركة باعتبار المسافة هذا ما افاده سيد المحققين قدس سره في توجيه كلام صاحب المحاكمات لتوجيه الشارح اقول

الصواب ان يجعل السرعة والبطؤ منكمما بالكم المفصل باعتباران العقل بمعونة الوهم ينتزع من الاشد مثل الاضعف وزيادة ويكون اعتبار النسبة نظرا الى نفسها ولا يكون باعتبار الحركة التي يكون النسبة فيهما باعتبار الزمان او المسافة فحين اتحاد الزمان يكون السرعة يقتضي المسافة الطويلة والبطوء المسافة القصيرة فيعتبر الكيفيتان على انهما سرعة بان يقاسا الى حركة ابطأ منهما لكن السرعة في احديهما اشد وفي الاخرى اضعف فنسبة السرعة الشديدة الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وحين اتحاد المسافة يقتضي السرعة زمانا اقصر والبطؤ زمانا اطول فيعتبر الكيفيتان على انهما بطؤ بالقياس الى ماهو اسرع منهما فيكون نسبة البطؤ الكثير الى البطؤ القليل كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير والحاصل ان تلك الكيفية باعتبار كونها سرعة يقتضي طول المسافة وباعتبار كونها بطأ يقتضي طول الزمان فقول الشارح نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في معنى قولنا نسبة البطؤ الضعيف الى البطؤ القوى نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقوله كنسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة

بحسب خفتها وثقلها والثاني انها اسطقصات المركبات تنسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاستقراء فتكلم الامام على كل واحد من البحثين اما على الاول فبأن الهواء لاميل صاعدا فيه والا لكنا اذا مددنا يدنا الى الهواء احسسنا بمدافعة منه الى فوق كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مخافقة الى اسفل ولما لم نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه ميل صاعد وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكله فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فبأن النار ليست جزأ من المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا ورد عليها الماء او الارض تنطفى والثقيلان غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية فكيف لا تنطفى وجوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك مع تداعيها اليه وفيه بعد وثانيهما ان حدوث النارية في المركب اما بالنزول عن حيزها وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بطريق التكون في المركب وهو ايضا باطل لان مادة كل جزء يعرض في المركب لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية اقوى من استعداده للصورة النارية فيمتنع ان ينقلب نارا وجوابه انه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب **قوله** (والمركبات ثلثة) الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب فصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشو ونماء وهي الصورة المعدنية او يكون وحينئذ لا يخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شئ يحل في المادة ونوقض بالمزاج فانه يحل اولا في المادة ثم يستعد به الممتزج لحصول صورة منوعة وقد صرح به في اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلق مختلفة والجواب ان الاولية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شئ يحل في المادة كانت

﴿ النفس ﴾

معناه ان نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافتين وبما قررنا يندفع ايراد آخر يرد على الشارح بتوجيهه وسيشير اليه في اواخر البحث وهو لزوم كون نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لان تلك الكيفية معتبرة في صورة اتحاد المسافة واختلاف الزمان على انها كيفية

بطؤضعيف وبطؤقوى وفى صورة اتحاد الزمان واختلاف المسافة معتبرة على انها سرعة ضعيفة وسرعة قوية فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق وسينكشف به كثير من ايراد انه على الشارح المحقق (قال المحاكمات فلولا المعاوقة الخ) اعترض على هذا المقام بوجوه كثيرة مذكورة فى الشرح الجديد للتجريد وقد اجبنا عن جلبها بل عن كلها هناك فان اردت الاطلاع عليه فعليك بمطالعة تعليقاتنا عليه (قال المحاكمات وفى مقدمتى الى آخره) اقول فى الجواب اما اولا فهو ان المعاوقة قد تعتبر فى نفسها من حيث انها معاوقة وممانعة وبهذا الاعتبار كانت مأخوذة فى مقدمتى البرهان وقد تعتبر من حيث انها ملزومة ومقارنة للميل المحرك وبهذا الاعتبار كانت مأخوذة فى مقدمتى المسافة ولاشك ان المعاوقة القليلة تقتضى وتقارن الميل القوى والمعاوقة الكثيرة تقتضى يقارن الميل الضعيف فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة فى قوة قولنا نسبة الميل القوى الى الميل الضعيف كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وهذا مما لاشك فى صحته واما ثانيا فلان مراد الشارح ان النسبة التى بين المعاوقتين كالنسبة التى بين المسافتين من غير نظر الى خصوص الطرفين وتعين كل منهما بازاء مقابله ومما دله اعتمادا على انسياق الذهن اليه ونظير ذلك ماوقع فى كلام بهمنيار حيث قال فى التحصيل نسبة جميع الموجودات الى الوجود الذى لاسبب له كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذى بسببه يضئ كل شئ وهو يستغنى عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته وقول الشارح القلة فى احديهما بازاء الكثرة فى الاخرى ليس المراد انها بازائها فى باب النسبة بل المراد ان قلة المسافة تقتضى كثرة المعاوقة واثرها وكثرة المسافة تقتضى قلة المعاوقة واثرها واما ثالثا فهو ان اعتبار المعاوقة فى باب النسبة باعتبار اثرها الذى هو السرعة

النفس الانسانية حالة فى المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد انه اول شئ يحل فى المادة ان كان ساريا او المراد بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل للممزوج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر ثم ترتب عليها كمالات اخر فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج التى جعلته نوعا هى الكمال الاول **قوله** (وليس هذا الاختلاف) اى اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس لابد ان يكون له سبب فسببه اما الهيولى او الجسمية او المفارق وهو باطل او الصورة النوعية للبسائط وحينئذ يكون الاختلاف اما بحسب نفسها او بحسب احوالها والاول باطل ايضا والالم يعد الاختلاف عن اربعة لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة للاختلاف لم يزد على اربعة اختلافات فبقى ان يكون الاختلاف بحسب احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب اما فى التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير الاسطقصات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامزجة المعدة لفيضان الصور تختلف بحسب ذلك **قوله** (فلكل جنس منها مزاج جنسى) لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاسطقصات وكيفياتها فى النسبة فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حدا افراط وتفريط اذا خرجت عنهما بطل التركيب ويسمى الامتداد المتوهم بينهما عرضا وهو غير متساو فيها فعرض المزاج الشخصى جزء عرض المزاج الصنفى وهو جزء عرض المزاج النوعى وهو جزء عرض المزاج الجنسى **قوله** (وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى) ولقائل ان يقول هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامزجة معدة نحو الصور النوعية فانها حينئذ لاتكون صادرة عن الصور التى هى كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات صادرة عن صور البسائط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعنى المزاج ان قلنا انها هى الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقوله الاطباء فظاهر حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة كما يقوله الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التى ليست

والبطوء وقد عرفت ان الكيفية المسماة بالسرعة والبطوء تعتبر على انها بطوء في باب النسبة في صورة اختلاف الزمان وتعتبر على انها سرعة في صورة اختلاف في المسافة فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة قولنا نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي قوة السرعة وكثرتها تقتضي ضعف السرعة وفي جانب الزمان يعتبر نفسه او يعتبر على قياس المسافة باعتبار السرعة والبطوء لكنها يعتبر على انها بطوء فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في قوة قولنا نسبة البطوء القليل الى البطوء الكثير كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقول الشارح المحقق ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطوء ناظر الى هذا الوجه الاخير هذا فان قيل في الجواب للمعاوقة لا زمان طول الزمان وقصر المسافة فاذا لوحظت باعتبار اللازم الثاني كانت نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وان اعتبرت في نفسها كان الامر بالعكس كما قاله المعترض وان اعتبرت بالقياس الى اللازم الاول كانت نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين على التساوي قلت فحينئذ يكون قوله نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة هذا بانا لانه في قوة قولنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة المسافة الطويلة

على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والانسب ان يقال انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحالت العناصر في كيفياتها مع بقاء صورها ولولا المغايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المغايرة بثلث حجج الحجة الثانية منها اعم لان الحجة الاولى تختص بكيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لاتقبلهما لكنهما مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لاتقبلهما والحجة الثالثة اعم منها لانها تشمل العناصر والافلاك اولان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وسائر الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول السيلان عنه مع ان مائيته محفوظة في الحالتين قال الامام وهذه الحجة لاتمشى في سائر العناصر فان النار لاتبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء لايبقى هواء بعد زوال السيلان عنه والارض لايبقى ارضا بعد زوال ليس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لاتبقى بعد زوال الكيفيات انها لاتبقى مطلقا سواء كان في حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لاتبقى في حال البساطة فمسلم لكن لايلزم انها لاتبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استفسار ومنع على المنع لان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة يقتضي محاولة الفرق بين جميع صورها وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لايظهر الافي الماء فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه لامعنى لعدم تمشي الحجة الامنع بعض مقدماتها **قوله** (الحجة الثانية) تركيب القياس هكذا الصورة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصورة ليست بكيفيات والشارح نبه على المقدمتين بمثالين وهما ان انسانا لايكون اشد انسانية من الآخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يدعى انهما بديهيتان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الاعلى تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما يحققهما واستدل الامام على حقية

الى المسافة القصيرة (قال المحركات وكان في المقدمة الى آخره) اقول الظاهر ان في اثبات المقدمة ﴿ الصغرى ﴾ الاولى لمقدمتي المسافة بتقدح المقدمة الاولى المذكورة فيه وهي ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي كثرة السرعة وكثرتها تقتضي قلة السرعة ثم

في اثبات المقدمة الثانية يقدح به المقدمة الثانية المذكورة فيه لان كثرة البطؤ تقتضي قصر المسافة وانت قد عرفت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه (قال الحركات و زمان عديم الى آخره) اقول الصواب ان يقال ومعاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة اذ الدعوى

هي الثانية لا الاولى ففي عبارته قلب وتحريف (قال الحركات فاذا كان الى آخره) اقول ان ارادان نفس الحركة التي مع المعاوقة لا يقتضي شيئا من الزمان اصلا بنفسها وانما زمانها يقتضي المعاوقة فقط فذلك غير لازم مما ذكره اذ يجوز ان لا تخلو الحركة من السرعة والبطؤ ولا من المعاوقة لكن الحركة الموجودة مع المعاوقة تقتضي بنفسها من غير مدخلية المعاوقة زمانا وتقتضي المعاوقة قدرا آخر من الزمان وايضا حينئذ لم يصح ما ذكره في جواب النظر على كلام الشارح حيث قال ليس المطلوب ان للسرعة والبطؤ دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطؤ لانه وان اراد ان الزمان مقارن للمعاوقة البتة ولا ينفك عنها فمع اباء ظاهر اللفظ عنه يرد عليه انه حينئذ لا حاجة الى فرض الحركات الثلث على النحو المذكور بل يكفي ان يقال الحركة بدون العائق محال لان الحركة لا تخلو من السرعة والبطؤ وهما لا يتحققان بدون المعاوقة فحينئذ لا معاوقة ولا سرعة ولا بطؤ فلا حركة مع انا نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم العائق يمكن الحركة فعدم العائق محال فتأمل (قال الحركات واما اوورد الى آخره) اقول حاصله ان المعاوقة الخارجية يكفي للتحديد فلا يثبت المعاوقة الداخلية اي الميل واثبات المعاوقة الخارجية يمكن بفرض الحركات الطبيعية احديها في الخلاء والآخر بالملاء الغليظ والرقيق فحينئذ يكون الحركة الاولى من هذه الحركات بلا عائق اصلا فلا تحدد سرعتها وبطؤها بناء على ان العائق هو المحدد (قال الحركات

الصغرى بان الصورة لو اشتدت او ضعفت فعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا اولا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون في ذاته فقوله لم يكن الاشتداد في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة لانه زال و بقي ذات الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون ذلك انتقاصا للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الاشتداد والضعف في حالة واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك وكذا يقال عند الاشتداد ان بقي كان الاشتداد في العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا نسلم صدق الصغرى ففي قوله فان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الاقتصار على المنع **قوله** (معنى الاشتداد) الاشتداد توجه المحل الى غاية بانواع مختلفة الحقيقة من حال غير قار يوجد كل واحد منها في آن ولا يبقى شيء منها آنين كما ان الماء يتسخن بالنار يسيرا يسيرا و الضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كالماء المسخن اذا فارقه النار يبرد شيئا فشيئا وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تتحقق اذا كان للمتحرك حالة في كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في الاين يكون له في كل آن بفرض حصول في مكان يغاير حصوله في مكان آخر وهذه الحصولات لا تستقر آنين فكذلك اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على محل فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى لا تتقوم بدون هويات الصورة فهو ممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب الصور وان اريد انها لا تتقوم بدون مطلق الصور فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك عن توارد الصور الشخصية او النوعية عليها لانا نقول الهيولى في نفسها لا توجد الا شخصا بالقوة والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحركت من شيء لم يكن له بد من ان يكون لها صورة

قلنا في هذا البرهان زمانان الخ) اقول في اخذ المسافتين وتقرير الدليل على هذا النحو فوائد احدبها دفع الاعتراض الذي اورده ابو البركات من غير حاجة الى التمسك بما حققه الشارح وفصله وذلك بما فرضه من ان نسبة الميل الثاني الى الميل الاول على وجه يقتضي كون نسبة المسافتين كنسبة الزمانين اذ لاشك في انه يلزم منه تساوي الحركتين حينئذ على ماتنبه عليه صاحب المحاكمات حيث قال وقوله على نسبة يقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى الى آخره وثانيتها دفع ما اورده على التقرير الاول وهو انا لو سلمنا ان الميل يصلح وقوعه طرفا للنسبة باعتبار الجزئية لكن هذه النسبة حينئذ عددية والنسبة التي بين الزمانين مقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون بين المقدارين نسبة لاتحقق بين العددين مثلها نعم يبقى الكلام في هذا التقرير في جواز تحقق الميل الثاني على النسبة التي تقتضي النسبة المذكورة (قال المحاكمات على نسبة الزمانين وهو بالفرض) ليس المراد انه مفروض بل المراد انه لازم من فرض امر هو ان الميل الثاني اقل من الاول على وجه يقتضي ان يكون نسبة المسافتين كنسبة الزمانين (قال المحاكمات وقد عرفت الى آخره) اقول معنى قول الشارح نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الميل الضعيف ان نسبة المسافتين كنسبة الميلين باعتبار اثرهما فاثر الميل القوي السرعة القليلة واثر الميل الضعيف السرعة الكثيرة على انه يمكن ان يقال كامر ان خصوصية الطرف غير ملحوظة بل المراد ان النسبة بين الميلين كالنسبة بين المسافتين وارجاع كل الى عديله وجعله بازائه لم يتعرض له لظهوره وعلى الوجهين اندفع وجه الضعف ﴿ متوسطا ﴾ عن التمسك بالنسبة بما ذكره ثانيا حيث قال لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لايكون نسبة الميل القوي بالنصف وكذا بما ذكره ثالثا حيث قال ووجه ثالث اي لبيان وجه التمسك بالنسبة وهو ان ضعيف

بالفعل فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة ولتنظر في الفاظ الشرح عسى ان نميط نقاب الخفاء عنها واما قوله هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس فانما وحد الحال الغير القار واعتبر تبدل نوعيته عند القياس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعدد الانواع وتبدلها انما يكون هو بالفرض عند فرض الآنات ومقايسة ما يوجد منها في آن الى مايوجد في آن آخر وهذا هو كلام القار الى ان تلك الانواع بالقوة والآنات المتتالية بالقوة وحينئذ ينحل مايورد ههنا ويقال لو تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة فلا حركة في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان وجد شيء منها في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر من ان الحركة لا يتصور الا اذا كان للجسم في كل آن يفرض حاله لايكون له قبله ولابعده واو وجد شيء منها في آنين كان له حالة في آن يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم تتالي الآنات وانه محال اويقال الاشد اما ان يكون من نوع الاضعف او لايكون فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل يحدث الاشد فردا آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وانه محال وان لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لاشك انها آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان اولا فان لم يكن لزم تتالي الآنات وان كان بين الآنين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا فقد بان ان لاحركة في الكيف فنقول هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع فانه لاشك في تحققهما مع وروده فيهما فان الجسم لو تحرك في الاين فلا يخلو اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها اين واحد او ايون متعددة فان كان له اين واحد فلا حركة في الاين وان كان له ايون متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فينقطع الحركة اولايكون في كل منها الا آنا واحدا فتتابع الآنات اونقول الايون المتعددة آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان اولايكون ولامخلص عن الشبهة الا بان يقال للجسم من اول المسافة الى آخرها اين واحد مستمر وهو كونه

الميل لوفرض حركته في زمان قوي الميل الى آخره (قال المحاكات حسبما لمادة الى آخره) اقول يعني انه لايرد حينئذ الاعتراض اصلا لانه يرد لكن يجاب بالجواب الذي ذكره الشارح والامام غفل عن ان الاعتراض لايرد على تقرير الشيخ فاورد ايراده عليه والشارح نبه عليه بان ذكر التقرير المشهور اولا فذكر ايراده عليه

متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر ويتعدد بحسب تحدد حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الاين الا بحسب الفرض فكذلك نقول للمتحرك كيفية واحدة ولا نسلم انه لا يكون له حركة حينئذ وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها لاتستقر بمعنى انها في كل آن يفرض يكون له كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لايكون الا بالقوة وانما قال يتبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لايكون افرادا لنوع واحد كما تقرر عندهم ان الماهية واجزاءها لاتقبل الشدة والضعف فيمتنع ان يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم بانه ليس كلما تحقق حركة يتبدل انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيفية لقبوله الشدة والضعف واما الحركة في الاين والوضع والكم فليس فيها الا تبدل افراد النوع واما قوله بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين محيطين لذلك الآن فمعناه ان كل ما يوجد من انواع الكيفية في آن لايكون هو ما يوجد في آن قبله ولا هو مما يوجد في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لولا ذلك لم يتحقق الحركة واما قوله وحينئذ فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال فبيانه انهم اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم يتحرك فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها يتحرك حتى ان التسخن هو حركة الحرارة والتسود حركة السواد وربما تمادى بعضهم في مذهبه فقالوا الجوهر منه قار ومنه سيال وابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فمحال اشتداده لاستحالة اشتداد المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة في ذات السواد بل في عوارضه ولاشك ان هذا آت في حركة الجوهر في نفسه فان نوقض الحركة بحركة الجسم في السواد فربما يجاب باختيار ان السواد لايبقى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود وان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث في آن انعدامه سواد آخر ينقطع الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما تستمر باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا ينقطع الحركة ايضا وان انعدم وحدث آخر فهذه الانواع متتالية آنية ويعود الاشكال فالجواب الحق اختيار بقاء السواد ولايلزم ان لاحركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو

واجاب عنه بما حققه ثم ذكر تقرير الشيخ وذكر باقي ايراد انه المشتركة بعده تنبيها على انها مشتركة الورود ثم اجاب عنهما (قال المحاكات واعترض بعد الخ) اقول صحة منع بطلان اللازم بناء على ان جعل اللازم ان الحركة مع اصل الميل اي ذي الاثر كهي لامعه والا فمنع استحالة كون الحركة مع العائق بالفعل كهي لامعه مكابرة والامام لم يمنعه بل فرق بينهما حيث قال حتى يكون الحركة مع العائق كهي لامع العائق فلا يتوهم انه حينئذ يرجع الى منع الملازمة بل حاصل كلامه ان اللازم المذكور ليس ملزوما لهذا حتى يكون محالا (قال المحاكات من غير مانع خارجي من الصغر وغيره) وذلك بان يفرض الجسم الذي فيه ميل قوي عظيما بحيث يتصور النسبة المفروضة بينه وبين ذي الميل الثاني (قال المحاكات بل هو جواب الخ) اقول هذا السؤال لاوجه له حتى يحتاج الى الجواب عنه اذ من قال ان حصول الوضع والشكل للجسم بطريق الاتفاق لابحسب الطبع كيف يقال له الجسم ولو كان كذلك لم يبق عليه اوانتقل عنه لابسبب ناقل وانما يكون كذلك لو اقتضى بطبعه وضعا وشكلا آخر غير ما حصل له بطريق الاتفاق والكلام فيه وحينئذ لو انتقل عنه لابسبب ناقل لزم الترجيح بلا مرجح والحق في تقرير السؤال ان يقال لو كان حصول الوضع والشكل للجسم بطريق الاتفاق لابمقتضاء الطبع فلم ينتقل اليه اذا ازاله القاسر عما هو عليه والمشاهد خلافه فان الماء اذا انتقل الى مكان الهواء ينتقل الى مكانه وكذا اذا خلي وطبعه كان على شكل الاستدارة والجواب انه بعد حصوله للجسم

غير قارٍ على ماتقرر واذا عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذى استدل به الامام على ان الصور لا تشتد ولا تضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها الا على عدم اشتداد المحل فى الصور وعلى هذا لا نقض بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشتد ولا تضعف وانما يشتد الجسم فيها او يضعف واما قوله واما الحال الذى يتبدل هوية المحل المقوم بتبدله وهو الصورة فقيل عليه هوية الهيولى لا تتبدل بتبدل الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود بالفعل كالماء و بعدما تبدل شيء آخر موجود بالفعل كالهواء ولا يتصور فيها الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو الذى كان قبل تبدل حاله فلو تحرك الهيولى فى الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا يكون هى هى فى الحالتين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء او تحركت فى الصورة ففى اول تحركها يكون ماء فانما يتحقق حركتها اذا كان بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع ان تتبدل عنه الصورة المائية والضمير فى قوله لامتناع تبدله يعود الى الصورة بتأويل الحال اى لامتناع تبدل الصورة فى الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها و يحتمل ان يعود الى الحال المذكور فالتقدير لامتناع تبدل الحال الذى تتبدل هوية المحل بتبدله على محل هو هو فى الحالين وكأنه قال لامتناع تبدل الحال الذى يتبدل هوية المحل بتبدله على محل لا يتبدل هوية بتبدل الحال وايضا لو توارد الصور على الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو و بين كونه هو ليس هو اما انه لا يكون هو هو فلان تبدل الصورة يستلزم تبدلها فلا يبقى هى هى واما انه لا يكون هو ليس هو فلان توارد الصور لا يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فتكون هى هى فلو تبدلت الصور على مادة الماء فاما ان تبقى ماء وهو محال لزوال المائية عنها واما ان لا تبقى ماء وهو ايضا محال لان تبدل الصورة عليها يقتضى كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة المائية حالة متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشيء هو بعد التبدل هو قبله وكونها ليست ماء كون الشيء هو بعده ليس هو قبله قوله

صار اولى على ان يكون الوجوب بعد الوجود (قال المحاكمات وفيه نظر لانه الى آخره) اقول يمكن ان يجاب عنه باختيار الشق الثانى ويقال المراد باختلاف الوضع باختلاف الاجسام هو اختلافه وجودا وعدما لا اختلافه مقدارا وشكلا وذلك لانه لم يتحقق فى الجسم المحيط على الاطلاق على مامر و يرجع كلام الشارح حينئذ الى ماذكره قوله بل ذكر الموضع ليصح القول بالكلية و يرد عليهما ان من قال لم لم يذكر الموضع نقول لم لم يذكر الموضع مع الوضع بعطف الوضع عليه بكلمة او وعلى ماذكره فى تقرير السؤال واما عدم الاكتفاء بالموضع فلم يحتج الى ان يذكر له وجه والاولى ان يقال اقتصر على الوضع الذى هو اشتمل فى الجواب اكتفاء عنه بذكره فى تقرير السؤال سلوكا لمسلك الاختصار (قال المحاكمات وهى بالنظر الى الغير الخ) اقول لقد احسن فى ترك المقدمة القائلة المذكورة فى الشرح حيث قال وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها لانها مع كونها مستدركة فى البيان اذ يتم البيان بمجرد انها بالنظر الى طبع الجسم ممكن الزوال بل قول صاحب المحاكمات انها بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل مما لا يتوقف عليه البيان غير صحيحة فى نفسها اذ الاحوال التى لم تكن واجبة لطبع الجسم بحيث لا ينفك عنه اصلا و بالجملة ما لا يكون طبع الجسم موجبا له لا يلزم ان يقتضيها العلل الفاعلية المغايرة لطبايع الاجسام على ما يدل عليه مقابلته للقسم الاول الذى يقتضيه الطبع بل الاظهر انها يقتضيها طبع الجسم لكن بشروط لم يكن واجبة بالنظر الى طبع الجسم وتوجيه كلام الشارح ان من دأبه انه يطلق العلة الفاعلية على غير ماهو فاعل حقيقة كالشروط والاعدادات ﴿ وايضا ﴾ وقد مر مثله مرارا فاراد بالعلل الفاعلية هذه الشروط المغايرة لطبايع الجسم بقى الكلام فى الاستدراك (قال المحاكمات وفيه نظر) اقول يمكن ان يجاب عنه بما سيجيء اى الوضع بالنسبة الى البسائط انما يزول بحركته ونحن نفرض

وضعة بالنسبة الى الارض فان قلت حركة الارض على الاستدارة وان لم يكن طبيعيا لكن يمكن حركتها على الاستدارة حركة قسرية وحينئذ يزول الوضع قلت لاشك انه على تقدير سكون الارض يمكن زوال الوضع فلايكون بحركتها اذ المفروض خلافه

فحينئذ لايكون الابحركة المحدد فتأمل (قال المحاكات فان قلت لما كان الخ) اقول يمكن حمل العلل على الطبايع وحينئذ يكون الاجسام الكلية مطلقا فلكية كانت اوعنصرية داخلة في الشق الاول اذ طبايعها يقتضى حصولها في اماكنها واما طبايع جزئياتها فلا يقتضى الاحصولها في جزء اماكن كلياتها اى جزء كان واما حصولها في مواضعها المعينة فلايقتضيها اصلا فظهر الفرق (قال المحاكات وفيه من النظر مالايخفى) اما اولا فلانه لايلزم من عدم امتناع مماسة الساكن للمتحرك ان لايكون الساكن ممتنعا اصلا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون المانع بعض الفسار قات فتأمل فيه (قال المحاكات والشارح الخ) اقول في وجه التعريض ان الشيخ ذكر اولا ان بعض اجزاء المحدد ليس باولى من بعض بالوضع والمحاذات ولم يذكر عليه دليلا صريحا اومى اليه بذكر المحاذات وقد نبه عليه الشارح حيث قال والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب لانه مقيس الى الامر الداخل فيه ثم فرع عليه انه لايكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها وذلك لانه اذا لم يتحقق الاولوية لم يتصور الوجوب بالطريق الاولى ثم فرع عليها بانه لعلة والنقلة عنه جائزة وذلك لازم من الفصل السابق عليه واشار اليه الشارح بقوله لما مضى والامام كالرازى لم يتعرض لشئ منهما بل استدل على المطلوب بالبساطة واثبت البساطة بالمقدمات التى نقلها الشارح ولا اثر لشئ منهما في الكتاب والشارح حيث قال في آخر الفصل السابق وهذا اصل مفيد في نفسه و يبتنى عليه مايتلوه اشار الى انه ينبغى بناء هذا الفصل على

(وايضا فان حركاتها وسكوناتها بالطبع) لما كانت للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقدمر ان الطبيعة هى المبدأ للحركات والسكنات فلابد ان يكون في كل عنصر طبيعة هى مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كيفياتها المحسوسة منبعثة عن صورته النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هى الطبيعة بعينها فقوله المشتدة والضعيفة التى يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات مستدرك في هذا التقريب فان اشتدادها وضعفها كونها من انواع الحركات لادخل لها في انبعاث الكيفيات عن الصور **قوله** (والعناصر اذا امتزجت) لما كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا ولا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته و ينفعل بكيفيته ولقائل ان يقول سيجئ ان فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفيته فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبة والكيفية المنفعلة تكون مغلوبة لايقال سيقرر ان المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها اولايرى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة وايضا اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية تكون تلك الكيفية مغلوبة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ولعل المحيص عن هذا بالتزام ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتأمل **قوله** (قال الفاضل الشارح لوحمل هذا التضاد على الحقيقى خرج المزاج الثانى) كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزيبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتشابههما وحصولهما عن كيفيات منكسرة فلابد ان يراد بالتضاد التخالف وهذا هو حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار و بعضها بارد و بعضها رطب

الفصل السابق عليه على مايدل عليه كلام الشيخ ففيه ايماء لطيف الى وجه التعريض هذا ويمكن ان يجعل قول الشيخ التي نفرض اشارة الى وجه آخر لعدم اولوية بعض الاجزاء من بعض بان الاجزاء اذا لم تكن الافرضية محضة فكيف يتصور الاختلاف بالاولوية بحسب الخارج (قال المحاكمات ودل على انه مراده) اقول هذا تعريض بالشارح حيث قال الان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق وليس بشئ اذ المقدمات التي لابد منها في اثبات وجود الحركة المستديرة لم يكن منها اثر في الكتاب وقول الشيخ في آخر الفصل ففيه ميل مستدير أبى عنه اذ يعلم منه ان المطلوب في الفصل هو وجود الميل لا وجود الحركة المستديرة لكن ليس المطلوب وجود الميل بالفعل لانه غير لازم من المقدمات المذكورة في الكتاب بل انه واجب في طباع عال يقتضيه واشار اليه الشارح حيث قال فالميل في طباعها واجب ولم يجعله الشارح مطلوبا من الفصل بل قال يريد اثبات مبدأ ميل مستدير هذا والتمسك لكلام الشيخ في النجاة عجيب اذ لا يلزم من جعله وجود الميل دليل الحركة المستديرة بالفعل في النجاة بضم المقدمات الاخر انه اذا استدل على وجود الميل بدليل يدل عليه وكان وجود الميل مطلوبا بالفعل كان المطلوب بالفصل ان يستدل بوجود الميل بضم المقدمات الاخر التي لم يكن منها عين ولا اثر في الكتاب على مطلوب آخر هو وجود الحركة المستديرة على ان وجود المطلوب اللازم من الفصل ليس وجود الميل بالفعل على ماعرفت آنفا هذا ثم لا يخفى ان الدعوى على مانقله الشارح عن الامام هي صحة ﴿ عن ﴾ الحركة المستديرة لا وجودها بالفعل وتقرير الاعتراض الثالث مبني عليه ولهذا التزام اللازم في الجواب لكن تقرير الاعتراض الثاني مبني على ان الدعوى وجود الحركة المستديرة بالفعل (قال المحاكمات وحينئذ

وبعضها يابس وكما ان بين نفس السواد والبياض تضادا وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج الى بقاء الصورة النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير باردا وبالعكس واما استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الهواء والماء في الميعان مع انحفاظ صورها النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها ممتزجة من العناصر فانه اذا قطر المركب في القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلابد منها اذ لابد من حرارة طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركب على العناصر ولاشك انها متشابهة الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات **قوله** (والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية) ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار انما هو من الصورة المائية وهي متبردة بالذات فلولا ان تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها **قوله** (فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة) القائلون بالخليط قالوا في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الشعير وهكذا وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الطبيعة كانت كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل لان اجزاء نارية كانت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار وآخرون زعموا ان اجزاء نارية نفذت في الماء من الخارج فاختلطت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كانه حار وانما دعاهم الى ذلك الحكم اما الى انكار التغير في الصورة فامتناع كون شئ عن لاشئ فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لاشئ واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع صيرورة شئ شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب

يطرد الدليل الخ) اقول فيه نظر اذ الدليل المذكور على تقرير تمامه انما يدل على ان الموصوف بالحركة القسرية لابد فيه من مبدأ ميل طباعي ولا يدل على ان ما يمكنه التحريك القسري بالامكان الذاتي لابد فيه من مبدأ الميل الطباعي فان امكان المعلول انما يستلزم امكان العلة لا وجودها بالفعل كما ذكره الامام

ومايقال على تقدير عدم مبدأ الميل لايمكن الحركة القسرية فمعناه انه بشرط عدم مبدأ الميل لا يمكن لا انه في زمان عدم مبدأ الميل لايمكن فتأمل ويمكن ان يقال يمكن له تحريك قسري على تقدير عدم وجود شئ آخر معه يسمى بالطبع كان مبدأ للحركة بل يمكن له نظرا الى ذاته بلا انضمام شئ آخر معه ففيه مبدأ ميل مستدير بالفعل فتأمل (قال المحاكمات ولقائل ان يقول اوجاز الخ) اقول يلزم على هذا التعطيل في الوجود ودوام القسر بخلاف مااذا جاز له الحركات بجهات مختلفة لكن لم يقع منها الا ماهو الواقع دائما لان مقتضى الطبع هو الحركة في الجملة وقد وقعت واما خصوصيات تلك الحركات فليست مقتضيات طباع المحدد ثم يرد على جواب الشارح ان القول باختصاص بعض الحركات بالوقوع لامر يعود الى الفاعل يخالف اصلهم المشهور من ان نسبة الفاعل الى الجميع على السواء لاتفاوت الا في القابل وبنوا على ذلك كثيرا من مطالبهم واقول في الجواب عنه ان ذلك اى كون نسبة الفاعل الى الجميع على السواء انما هو اذا كان الفاعل عقلا مجردا واما اذا كان نفسا فيمكن ان يكون التخصيص المذكور مستندا الى ارادته المتعلقة بالحركة المعينة على وفق غرضه وبعبارة اخرى ذلك انما هو في الفاعل الموجب دون الفاعل بالارادة اذ لعل ارادته انما تعلقت بهذه الحركة الجزئية بناء على انها بخصوصها ملائمة له وقد مر من الشارح ان الحركة اذا كانت نفسانية فالنفس يحدد حالها من السرعة والبطوء بناء على انها ملائمة خصوص هذا الحد ونحن

عن الاول بان المادة مشتركة فيزول عنها صورة وتوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود شئ عن لاشئ محض وعن الثاني بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس ببعيد **قوله** (وانما اقتصر على الحك والخضخضة) وماذكر الحلحلة كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكمون والبروز فيهما اغرب وقال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون انما كان فيهما لانهما يسخنان جسما باردا وهو الماء والارض واما الحلحلة فانها يسخن الهواء وهم غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار بطبعه وبالحلحلة عما يخالطه من الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفاء في ان هذا الوجه اولى **قوله** (يريد بيان ان النار المرئية ليست بسيطة) حاصله ان النار الصرفة شفافة غير مرئية وانما تكون مرئية ملونة لتعلقها باجزاء ارضية يستضئ بضوءها فههنا دعويان اما الاولى فلان النار حيث تكون قوية متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل يكون شفافة لا ظل لها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كما في رأس الشعلة يقع لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية **قوله** (المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة) لابد ههنا من تقديم مقدمتين احديهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا واذا عملت في الجسم اليابس كالنار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية تلطفت بالحرارة فتصاعدت مخالطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تلطفت بالحرارة مخالطة بها الثانية ان البخارات لغلظها لاتصعد الى غاية كرة الهواء بل تقف دونها فلابد من هواء لا بخار فيه لكن منه مايلي كرة النار فيكون حارا بحرارة النار ومنه ما لا نارية فيه بل على طبعه وما فيه البخارات فمنه مايجاور الارض ويسري اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية وارضية يستضئ باضواء الكواكب وتتسخن ومنه مالا يسري اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون ثمة برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالنار وطبقة الهواء الصرف والطبقة الباردة التي يتنزل منها المطر والثلج الى غير

تقول كما ان النفس تحدد حال الحركة من السرعة والبطوء فايحدد ايضا حالها من حيث الجهة (قال الشارح
وكذلك على تقدير كونه متحركا) اقول الشيخ اشار الى تجويز هذا الشق بكلمة قد المفيدة لجزئية الحكم كأنه قال
قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك لكن لا على الاطلاق وقوله للمتحرك المراد به المتحرك على

الاطلاق كما هو الظاهر وهو معطوف
على مجموع قوله للساكن عند المتحرك
لا على قوله للساكن فقط لفساد
المعنى واذا حمل المتحرك على المتحرك
بالاطلاق ظهر ترتب قوله فيجب
ان يكون عند الساكن لان تبدل حال
المتحرك على الاطلاق انما يكون عند
ساكن واما عند المتحرك فبالشرط
المذكور وليس على الاطلاق (قال
المحاكمات والخروج من المكان الخ)
اقول يمكن ان يقال لعل ذلك المكان
لم يكن مشغولا بما يكون من جوهر
المتمكن بان لم يكن حادثا قبل اوكان
موجودا اشتغل بغيره بان لم يكن
الموافق له فى الجوهر موجودا غير
هذا الكائن اوكان موجودا فى مكان آخر
وهذا المكان اشتغل به الصورة الفاسدة
والاولى ان يقال فى هذا الشق لزم
الميل المستقيم فى الصورة الفاسدة وهى
صورة المحدد فامتنع عليها الحركة
المستقيمة فتأمل (قال المحاكمات
لما تقرر ان الطبيعة الواحدة الخ) حمل
المختلفين فى كلام الشيخ على المتنافيين
واصاب لكنه حملها فى الدليل الذى
قرره الشارح اولا على المتغايرين
مطلقا وهذا محمل بعيد عن كلام
الشارح اذ قد صرح الشارح بان
الفرق بينهما بحسب العموم
والخصوص و بحسب التعبير وهذا
منه يدل على ان مؤداهما ومأخذهما
واحد ولعل الباعث له على ذلك قول الشارح وبرهانه ما مضى لان ما مضى مرارا ﴿ والخفيفان ﴾
هو انه لا يجوز ان يصدر عن الواحد امور متعددة سواء كانت متنافية ام لا وحمل العموم والخصوص بين
التقريرين المستفاد من الشرح على ان هذه الامور المعلولة فى تقرير الشارح اعم من ان يكون متنافية ام لا وفى تقرير

ذلك والطبقة المجاورة للارض ثم الدخان اذا ارتفع من الارض بعلو
البخار لان حفظه للحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء
وقع فيه شعلة من النار وانعكست الى اخره فى سمته ايضا وقع فيرى كأن
كوكبا انقض وهو المسمى بالشهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية
نارا صارت شفافة وغابت عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار
يقع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية التى
تعلقت هى بها نارا فيزول الضوء وتصير شفافة و الثانى استحالة النار
هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثرى فى انطفاء
النار عندنا واما قوله الذى كلما قويت النار قل الى آخره فتنبيه ايضا على
ان النار فى نفسها شفافة لان الدخان اجزاء ارضية فكلما كان الدخان
اقل كان الضوء والحمرة اللهيبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة
الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح فى ثلثة مواضع من هذا الفصل بان
النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف لما تقدم من ان
الاطراف لا تتكون من الاطراف **قوله** (وكان مناسبا بحسب الجنس
دون النوع) انما كان كذلك لوكان العنصر جنسا للجسم المركب والجسم
البسيط وليس كذلك فلهذا قال والاصوب انها غير متناسبة بحسب
الصورة لان الصورة المركب مخالفة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة
لاشتراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر فى ذلك
سهل لانا لو جعلنا الجنس للجسم الكائن الفاسد استقام الكلام **قوله**
(واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال) قال الامام كلام الشيخ
مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفائضة عليه اكمل وقد ثبت
فى علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال
القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان الشيخ
قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل
الاعضاء لا يقتضى ان يكون اعدل الامزجة لاعدل الامزجة مزاج
الارواح التى تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى وهى اول
ما يتعلق النفس به ثم بالقلب الذى يحصرها ثم بسائر الاعضاء على حسب
الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح فى مواضع من كتاب القانون
ان الروح والقلب احر ما فى البدن حار انجدا مائلان الى الافراط

والخفيفان غالبان على الارواح فالقول بقرب الثقيل والخفيف فيهما
الى التساوى مما ينافيه قطعا بل الحق فى الجواب ان كلام الشيخ فى الاعتدال
النوعى لا فى الاعتدال العضوى فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن
ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء
آلية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج
جميع البدن اعنى جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال
من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث
آخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال به والاستكمال به انما
يكون بالاعمال والحركات الصادرة عن الارواح التى منشأها القلب فان قلت
لما كان تفاوت الصور فى الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى
ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان لتشبه الى المبدأ اكمل والصورة
الفائضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون
الصورة الفائضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك
فنقول ليس فى الاعتدال الا استحقاق صورة ومجرد ذلك لا يكفى فى فيضانها
بل لابد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتأثيراتها
والعضو ليس كذلك **قوله** (* النمط الثالث فى النفوس الارضية *) للنفس
الارضية معنى وللنفس السماوية معنى آخر واسم النفس مقول عليهما على
سبيل الاشتراك اللفظى وان اشتركتا فى معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعى
لكنه ليس معنى النفس والا لزم ان يكون صور البسائط والمعدنيات
نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس
الارضية والسماوية واما النفس الارضية اى كل نفس فى الارض من النبات
والحيوان فهى كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة اما الكمال
فهو ما يتم به النوع فى ذاته او فى صفاته اما فى ذاته فكصورة السرير فانها
كمال للخشب السريرى لا يتم السرير الا بها واما فى صفاته فكما الحركة
فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع
فى ذاته او يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو المنوع على ما مر
والكمال الثانى ما يتبع النوع من عوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات
عليه والكمال الثانى يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول
على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم

الشيخ خصت بان يكون متنافية اقول معنى كلام الشارح ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضى و يطلب
امرين متنافيين ولو بحسب الشرطين لما علم بالضرورة ان ليس لشئ واحد علاقة العلية والاقتضاء بالنسبة الى امرين
متنافيين ولو بحسب شرطين وفى وقتين متغايرين واما اذا لم يكن بينهما تناف فيجوز ذلك
باختلاف الشرطين وقوله
ما مضى اشارة الى ما مر منه فى فصل
اثبات مبدأ الميل المستدير حيث قال
واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير
فى جرم بسيط يدل على امتناع صدور
ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه
والعموم والخصوص باعتبار ان الامور
التى فرضت معلولة فى تقرير
الشارح اعم من ان يكون هى
التوجه والانصراف الى خصوص
هذين المتنافيين او غيرهما
من سائر المتنافيات وفى تقرير
الشيخ خصت بهما وههنا سؤال
آخر مشهور على التقريرين وهو
انه لا منافاة بين الميلين حتى لا يجوز
ان يقتضيهما طبيعة واحدة اذ الميل
المستدير لا يقتضى الصرف عن الجهة
بل لا يقتضى التوجه اليها ولهذا
اجتمعا فى جسم واحد كالكرة
المدحرجة (قال المحاكمات لزم ان
يخالف مقتضى الى آخره) اقول عدم
جوازه انما يكون على تقدير ان يكون
ذلك الاقتضاء تاما ولو اعتبرت هذا
التخصيص لم ينفعهم فى اثبات المطلوب
اذ حينئذ يجوز ان يوجد فى بعض
الاحيان ميل مستدير وفى بعض آخر
الميل المستقيم والحق على ما اشرنا
اليه ان يحمل كلام الشارح والشيخ
على ما حملنا ويندفع الايراد عنهما بان
الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يكون لها
علاقة العلية والاقتضاء بالقياس الى المتنافيين ولو بحسب شرطين واعلم ان الايراد المذكور على ما ذكره منع ونقض
والمندفع بما ذكره او بما حققناه هو المنع واشار اليه حيث قال بما ذكره من الدليل لان المندفع بالدليل هو المنع دون
النقض واما النقض فانما يندفع بما حققه الشارح (قال المحاكمات واما المنع فبان يقال الخ) اقول وجه المنع على وجه

فالمراد به الجنس اى الطبيعة الجنسية لا المجردة عن الفصل وهى المادة وليتذكر ان الذاتى قد يوجد بشرط لا شئ اعنى وحده وهى المادة وبهذا الاعتبار يكون جزأ للنوع وقد يؤخذ لابشرط شئ وهو ان كان مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان متعينا محصلا بنفسه فهو النوع اذا تذكرت هذا فنقول لاشك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا وحيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتى اوالحيوانى وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة وانما كملت وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر الا باعتبار انه صورة لان صورة توهم ان تكون حالة والنفس لا يجب حلولها كما فى النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لامادة ثم ان عرفنا ان النفس كمال فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها وماهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يؤخذ البدن فى حدها كما يؤخذ البناء فى حد البانى وان كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو انسان فلذلك صار النظر فى النفس من العلم الطبيعى وان حاولنا ان نعرف ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا آخر واما الطبيعى فهو ما فى بل الصناعى واما آلى فيجوز رفعه على انه صفة كمال اى كمال اولى آلى ذو آلة ويجوز جره على انه وصف لجسم اى جسم مشتمل على الآلة والثانى اظهر وايا ما كان فليس المراد بالآلى اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذى حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحى بل المراد انه مشتمل على الآلات يمكن ان يصدر منه بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيوة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير توسطها لان النطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته فالكمال يشمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعى احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله آلى احتراز

يلائم ما فهمه من تقرير الشارح ثم اشار الى الاعتراض على الشارح بانه بما ذكرت لم يندفع المنع انما اندفع النقض فقط وانت تعلم انه اذا كان دليل الشارح هو ما ذكره الشيخ فكما ان المنع ساقط عن دليل الشيخ بما ذكره او بما حققناه كان ساقطا عن دليل الشارح ايضا والشارح نظر الى ان المنع ساقط بما قرر من الدليل وانما يرد النقض فقط فاجاب عنه ولم يتوجه الى دفع المنع اعتمادا على انسياق الذهن اليه (قال المحاكمات ولا الانصراف والتوجه الى آخره) اقول هذا مبنى على حمل الطبع على معنى الطبيعة لما وقع فى كلام عبارة الشيخ الطبيعة مقام الطبع فصار الحاصل ان الميل المستدير لما لم يستند الى الطبيعة لم يلزم اجتماع التوجه والانصراف بالطبع اى بحسب الطبيعة بل التوجه بحسبها والانصراف بحسب النفس وجوابه ان المراد بالطبيعة فى كلام الشيخ معنى الطبع بقرينة سبق لفظ الطباع والاظهر ان يقال انه لما جاز ان يكون احد الميلين مقتضى الطبيعة والآخر مقتضى النفس فلم يتم الدليل اذ حينئذ لا يلزم اقتضاء امر واحد امرين متنافيين ولعله اراد بالانصراف والتوجه بالطبع الانصراف والتوجه بطبع واحد فيرجع الى ما ذكرنا (قال المحاكمات اقول اثبات الى آخره) اقول يمكن ان يجاب عنه بمنع التوقف اذ اثبات وجود الميل المستدير يمكن بوجود الحركة اليومية اذ بهذه الحركة يتحرك جميع الافلاك فلابد ان يكون محيطا بالكل فيكون محددا للجهة فالمحدد له ميل مستدير وهذا مثل ما ذكره صاحب المحاكمات حيث اثبت الميل المستدير فى سائر الافلاك بدلالة الارصاد عليه لا بما ذكره قبل ما ذكرنا وان كان فيه تكلف اذ اثبات الميل المستدير بهذا الطريق لم يكن مذكورا قبل بل بعدم قبول الميل المستقيم ففى توجيهه ايضا هذا التكلف مع زيادة اذ حمل كلام الشيخ على اثبات الميل المستدير فى باقى الافلاك خلاف الظاهر من العبارة (قال المحاكمات فان المحدد كان الى آخره)

﴿ عن ﴾

عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذى حيوة بالقوة فلبيان الاحتراز به *مقدمة وهي انهم اختلفوا فى الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة الآت لها اذا تمهد هذا فنقول النفوس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآلى على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه واما على المذهب الثانى فلا تخرج به فزيد فى التعريف هذا القيد لتخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائما فى التنمية ولا فى التغذية ولا فى التوليد ولا فى الادراك والحركة لايقال ان اريد بافاعيل الحيوة الافعال التى لايتم الا بالحيوة فلايكون التغذية والتنمية وتوليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة فان كان المراد جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل فى تعريف صور المعدنيات والبسائط لانها يصدر عنها بعض مايصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال فكأنه اشار اليه بقوله فما يصدر من افاعيل الحيوة وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآلى واما النفس السماوية فهى كمال اول لجسم طبيعى ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا سيتبين ان للنفس الفلكية تعقلا كليا يستتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية فى جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد بجسم طبيعى ذى ادراك وحركة دائما لانه فى مقابلة بالقوة فى الجملة وليس كذلك النفس الارضية وانما حذف عن التعريف الآلى ليستقيم على المذهبين قال الامام فى الملخص زعم الجمهور انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بمايصدر عنها الافعال بالالات يخرج عنه النفس الفلكية والنفس لا تكون مقولة على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك

اقول عبارة الشارح فى النسخ المصححة التى رأيناها ومن جملتها النسخة المقروءة عليه فى هذا الموضع هكذا والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اى على الوجود بعد العدم و[illegible] بعد الوجود ومعناه على ماهو الظاهر ان الكون والفساد كما يطلق على حدوث شيء عن شيء و[illegible] شيء الى شيء آخر كما فى صورة انقلاب العناصر بعضها الى بعض ولابد فيه من تحقق مادة يتوارد عليها الصور كذلك يطلق على مطلق الحدوث والفناء سواء كان عن شيء الى شيء اولا عن شيء ولا الى شيء اصلا [illegible] الى ان المعنى الثانى وان كان منتفيا عن المحدد ايضا الا انه لما لم يكن متفرعا على عدم قبوله للحركة المستقيمة لم يكن نفيه مطلوبا فى هذا الموضع وان كان مطلوبا فى النمط الخامس حيث اثبت كون الزمان مقدار حركته والزمان قديم فلابد ان يكون حركته قديمة فلزم قدمه ايضا ولما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور فيه الحدوث والفناء والشيخ اومى الى ان هذا المعنى منتف عن المحدد ايضا بقوله بل ان كان له كون وفساد واشار اليه الشارح حيث قال فبين الشيخ انه لا يمتنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات اذلا خفاء فى دلالته على انه فى موضع آخر يمتنع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى ايضا عنه وبما قررنا ظهر فساد ماذكره من تفسير الشارح ولعل الباعث له على ذلك انه وقع فى نسخته موافقا لما وقع فى بعض النسخ التى رأيناها هكذا و[illegible] يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء الى الغير وايضا الى الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ولايخفى مافيه ثم اقول يرد على هذا [illegible] ان الممكن الذاتى قد يمتنع عليه العدم بعد الوجود كما قيل فى الزمان فان الامكان يقتضى ان يجوز للمتصف به الوجود المطلق والعدم المطلق لكن قد يتقيد احدهما بقيد ويصير اتصاف الممكن به واجبا وممتنعا وذلك ظاهر

قال (الحاكات لاعلى حدوث صورة مطلقا) اى سواء كان صورة نوعية كما فى الصورة الاخيرة وجسمية كما فى سائرها (قال المحاكات فانتفاء الحركة الى آخره) اقول لو تم هذا الدليل لزم ان يكون معلول متقدما بالطبع على علته المستقلة لجريانه فيه بعينه بان يقال عدم المعلول يستلزم عدم علته المستقلة والالزم تخلف المعلول عن علته المستقلة ولكن عدم العلة المستقلة المعينة لايستلزم عدم المعلول بناء على جواز تعدد العلل المستقلة على سبيل البدل فيجوز بقاء المعلول بعد فناء العلة المعينة بعلة اخرى فان قيل اراد باستلزام انتفاء الحركة المستقيمة لانتفاء الحركة فى الجوهر تفرعه وترتبه عليه على مايشعر به كلمة من فى قوله يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه قلت اللازم مما مر ليس الا ان الحركة فى الجوهر يستلزم الحركة الاينية واما انها متأخرة عن الحركة الاينية بالذات فغير لازم حتى يكون انتفاؤها متأخرا عن انتفاء الحركة الاينية فليتأمل (قال المحاكات الذى يتبين الى آخره) اقول يمكن توجيه تقدم الحركة المستديرة على المستقيمة بان جميع الحركات المستقيمة حادثة وايضا جميع مايتحرك حركة مستقيمة يكون حادثة لان المتحرك بالحركة المستقيمة هى البسيطة العنصرية وكل شخص منها حادث مسبوقا بشخص آخر على مامر وكذا كل شخص من المركبات حادثة لتأخره عن الحركة فى الكيف لتحصيل المزاج فجميع الحركات المستقيمة حادثة وقد تحقق ان لتحقق كل حادث لابد من حركة سرمدية هى المستديرة اذ المستقيمة امتنع ان يكون سرمدية لايقال كل شخص من الحركات المستديرة مسبوق بشخص آخر منها كالدورة الحادثة اليومية بالنسبة الى الدورة الحادثة فى الامس فلافرق بين المستديرة والمستقيمة لانا نقول مجموع الحركة المستديرة من حيث هو شخص واحد ازلى والاجزاء التى فرض فيها اجزاء فرضية محضة فليس فيها اشخاص متعددة نعم يلزم من هذا الدليل تقدم الحركة المستديرة على كل

الافظى واقول انا نشاهد اجساما تغتذى وتنمو وتولد المثل واجساما تدرك وتتحرك بالارادة دائما اوليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبقى ان يكون لها مبادى غير جسميتها ولاشك ان تلك المبادى مختلفة فى جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادى المختلفة كان على سبيل الاشتراك لامحالة واما انه لايمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلثة فذلك منظور فيه وقد صرح الشيخ فى الشفاء بان كل مايكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل لايكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لايكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية **قوله** (ارجع الى نفسك) اراد بيان وجود النفس الانسانية وهى التى يشير اليها كل احد بقوله انا فكما ان لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعاله كذلك لبدن الانسان شئ وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدرك شئ غير البدن وكذا المدرك شئ غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فنبه عليها فى اول التنبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج اولا فاذا راجع نفسه فى هذه الحالة لم يشك فى انه مدرك لها مثبت اياها الحالة الثانية ان يتعطل حواسه الظاهرة وهو حال النوم فان النائم يدرك نفسه حتى اذا صيح باسمه يتنبه الحالة الثالثة ان يختل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكر فان السكران لايغيب عن ذاته فان قلت النائم فى نومه والسكران فى سكره لايعرفان نفسهما والالتذكرا ذلك عند اليقظة والافاقة اجاب بقوله وان لم يبق تمثله لذاته فى ذكره اى كل من النائم والسكران يعقلان ذاتهما الا انه مايبقى على ذكره ففى هذه الحالات الثلثة مدرك لذاته المخصوصة وان جاز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لايكون له شعور بغيره وذلك ان يتوهم نفسه فى اول خلقه صحيح المزاج والعقل لايبصر اجزاءها ولايتلامس اعضاءها بل يكون الاعضاء منفرجة ومعلقة فى هواء طلق فاعتبر كونه فى اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكره وكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يؤذيه مرض فيشغله عن نفسه وكونه بحيث لايبصر اجزاءه ولايتلامس اعضاءه لئلا يكون له

شخص من الحركات المستقيمة ولايلزم تقدمها على انواعها لكن لما ثبت عليتها بالنسبة الى كل شخص لزم عليتها بالنسبة الي النوع باعتبار تحصله وتعينه اذالنوع لايوجد غيرمتحصل فتأمل (قال المحاكات لحصول الجزئيات كاف الى آخره) اقول ههنا

بل نقول لعل تلك الصور الجزئية سهل للنفس تحصيل الصور الكلية بطريق النظر والفكر على ان هذا لو سلم فانما يسلم في تصور الكلي بحقيقته فلا يدل على انه لايحتاج الى التعريف الرسمي مع ان ظاهر الكلام يدل على ان المدعى نفي الاحتياج في المحسوسات الى التعريف مطلقا ونقول ايضا اللازم منه على تقدير التسليم نفي الاحتياج الى التعريف لانفي جوازه على مانقله الشارح بقوله ونقول ايضا لافرق في جريان الدليل المذكور بين المحسوس بالذات كالالوان والاضواء وبين المحسوس بالعرض كالجسم فيلزم ان لايحتاج الجسم الى التعريف بل ان لايجوز تعريفه الى غير ذلك من المحسوسات بالعرض والتزامه بعيد عن الانصاف (قال المحاكات فيشعر بانه من المباحث الطبيعية) اقول لا قوله هذا الاشعار بل مراد الشارح ان دأبهم ان يذكروا تلك المباحث على التفصيل في كتب الطب وان كان من مباحث مسائل الطبيعي على انه يمكن ادخالها في القسم النظري من الطب بناء على ان ادراك هذه الطعوم انما هو بآلة هي جزء لبدن الانسان فقولهم الحرارة اذافعلت في اللطيف حدثت الحرافة في قوة قولهم لان الانسان يدرك هذه الكيفية اذافعلت الحرارة في اللطيف وعليه فقس (قال المحاكات

شعور بالبدن والاعضاء وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج بشيء من الاشياء ولاشك في انه في هذه الحالات يثبت ذاته فاذن اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسه غيرذاهل عن انيتها وهو مشتمل على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصديق بانه موجود وكما كان ذلك لايمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بحجة وبرهان قال الامام حاصل كلامه في هذا الفصل ترجع الى ان الانسان لايغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال اصلا لا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية اومحتاجة الى البرهان و بتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول يشبه ان لايكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية بل الانصاف انا نشك في القضية الاولى فلابد من تصحيحها بالحجة اما انه مدرك لذاته فلانه اووصل اليه مولم اوملذ فان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس بحي وان حصل له شعور فاما ان يدرك انه يولمه اويلذه اولا يدرك انه يولم اويلذ مطلقا والثاني باطل والا لم ينقبض عنه ولم ينبسط له فتعين الاول لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذي اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه يمتنع ان نغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية لمدرك في المدرك فعلمه بذاته اماان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وانه محال واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة وهاتان الحجتان غير برهانيتين والاولى اضعف وهذا كله خبط اما كسبية القضية فلان الاوليات لايمتنع ان يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات اولعدم العلم ببعضها اولحصول تصوراتها لا على وجه مناط التصديق اولعدم الانس الى غير ذلك وتعنون الفصل بالتنبيه يدل على ان تلك

فتقول الاكلية في سهولة الالتصاق ممنوع) اقول هذا المنع غير متوجه اما اولا فلان الظاهر ان الامام مانع فقابلته بالمنع خلاف الآداب واما ثانيا فلانه مكابرة اذ سهولة الالتصاق في الماء للطافة جوهره وسرعة نفوذه في كل من الدهن والعسل واما الايراد بان الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء لان الماء اسهل انفصالا منهما

مناقشة ضعيفة اذ المراد السهولة بالنسبة فاذا سلم انهما اعسر انفصالا لا من الماء ظهر ان الماء سهولة بالنسبة اليهما (قال المحاكمات واما تأوله الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطأ في النقل) قول ليس كذلك اذ البلة كما يطلق على مانقله الشارح من الشفاء وهو الرطوبة الغريبة الجاذبة على ظاهر الجسم اى الجسم الرطب على ما صرح به سيد المحققين كذلك يطلق على معنى الرطوبة اى رطوبة الكيفية وقد نقل الامام عن الشفاء ان البلة عبارة عن الالتصاق وهذا هو رطوبة الكيفية عند الجمهور على ما فهمه الشيخ ونقله صاحب المحاكمات قال المحقق الشريف في شرح المواقف البلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شانه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر بعد تفسير الرطوبة بمعنى اختاره الجمهور فنقول معنى كلام الشيخ ان الرطوبة قد يقال للبلة بالمعنى المذكور اى الجسم الرطب الجوهر الجارى على ظاهر آخر وقد يقال للكيفية وهى عندنا كيفية التشكل وعندهم كيفية الالتصاق والشارح لم يقل ماينافى ذلك لان مراده بالبلة هى معنى الرطوبة المفسرة عند الجمهور بكيفية الالتصاق وقد عرفت ان البلة قد تطلق على هذا المعنى الا انه اطلاق البلة على معنى مغاير لما اطلق عليه الشيخ في هذا الموضع من الشفاء ولعله يحتمل ان البلة في كلام الشارح بالمعنى المذكور في الشفاء في هذا الموضع وهو الذى ذكره الشارح وليس كذلك فاستقم كما امرت ولاتتبع الهوى (قال المحاكمات اما الاول فلانهم لم يتفقوا على أن كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستمساك الخ) اقول الاظهر ان يقال ما اتفق عليه الناس انما هو في الرطوبة بمعنى البلة والجفاف المقابل لها وحينئذ يمكن حمل الكلام على الكلية على ما هو الظاهر (قال المحاكمات وهو الذى ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة) اقول يمكن ان يجاب بان اللازم مما ذكره الامام ان اللين هو الكيفية

القضية غير محتاجة الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه يدرك ذاته في الجملة وهذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد بينها في التنبيه الثاني بأن قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله احد مشاعرك مشاهدة والى المشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او عقلك وقوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفس وهو العقل والى قوة اخرى يناسب المشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله و قوة غير مشاعرك والواو بمعنى او وقسمه اخرى الى الادراك بوسط او بغير وسط فقول الشارح و قسم الباطنة الى مايدرك بوسط والى مايدرك بنفسه ليس المراد انهما قسمان بل تقسيمان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بتوسط شئ لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع مايغايره فبقي ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا واسطة لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجيئ في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشعر الظاهر ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه فتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هي العقل لانه تبين ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الا الادراك الباطن فان الادراك الظاهر لا يكون الا بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط اى الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر تبعا وبالعرض واما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو امكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيل جزأ من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لما ثبت ان الانسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس ليس شيئا من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فنقول اراد زيادة

التي يكون بها الجسم مستعدا للانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى انغمازه فيه والصلابة كيفية يكون الجسم بها مستعدا
لعدم الانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى عدم الانغماز ومن المعلوم ان استعداد الانغماز وعدمه غير استعدادا
التشكل بشكل الغير ـ ﴿٢١٧﴾ وقبول الاشكال المختلفة بسهولة وعدمها كيف والنار ليست سهل التشكل
باشكال مختلفة على ما نقله صاحب
المحاكمات عن الشيخ آنفا وقد صرح
بعض الفضلاء بان شعل النيران لا يسهل
تشكلها باشكال مختلفة بظروف مختلفة
الاشكال كالتربيع والتسديس مثلا
بل انما يكون دائما على شكل الصنوبري
مع انها قابلة للانفعال عن الغير
والانغماز (قال المحاكمات لان استعداد
الشئ من مقولة الاضافة) اقول اراد
الشارح بالاستعداد الكيفيات
الاستعدادية والكيفيات الاستعدادية
سواء كانت نفس الاستعداد او معروضاته
لا يكون محسوسة بالذات لانهم
جعلوا الكيفيات الاستعدادية قسيمة
للكيفيات المحسوسة والرطوبة
من الكيفيات المحسوسة فظهر
الفرق ولعل من جعلها من الملموسات
اراد بها ما كانت ملموسة بالذات
او بالعرض (قال المحاكمات وثانيهما
ان اللين والصلابة الى قوله وما ذكر
في تعريفاتهما آه) اقول الظاهر ان قولي
الشارح والشيخ انما ذكر آثارهما تتمة
للوجه الاول فصار الحاصل
ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات
المحسوسة واما الصلابة واللين
فمن الكيفيات الاستعدادية القسيمة
للكيفيات المحسوسة على مقتضى
ما ذكره الامام وذكر الآثار في تعريف
الصلابة واللين لتعقل ماهيتهما فيكون
تعريفا رسميا لهما واما الرطوبة
واليبوسة فلما كانت من المحسوسات
فلم يكن ما ذكر في تفسيرهما ﴿٢٨﴾ تعريفا حقيقيا لهما لما مر من ان المحسوسات لا يعرف بل تعريفا
لفظيا لهما وليس المقصود تميزهما عما يغايرهما مطلقا كاللين والصلابة بل المقصود تميزهما عما يشتبه عند الجمهور
بهما وعلى ما قررنا ظهر اندفاع سؤال الامام بهذا الوجه واما على ما ذكره صاحب المحاكمات ففيه انه يدل على الفرق

الكشف ولا شك ان الانكشاف يزداد بالمقدمة الثالثة او نقول الاستدلال
بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخريين وكأنه دليلان او نقول
انما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون
الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها ثم لما ثبت في ذلك البين ان ادراك النفس
ليس بتوسط شئ وعسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعله اورد لوهم
والتنبيه عليه هذا هو الضبط **قوله** (وهو الوجه الذي يثبت به صور
الانواع) فان الوجه الذي يثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال
فانهم قالوا نحن نشاهد في انواع البسائط والمركبات خواص مختلفة
وكيفيات متغايرة فلا بد لها من مبدأ وليس هو نفس الجسمية ولا المادة
بل شئ آخر هو الصورة النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود
النفس لا من جهة انها مدركة بنفسها فانها من هذه الجهة لا يثبت
بالافعال بل من جهة انها مبدأ للافعال ولما كان اظهر الافعال لها
الحركة والادراك استدل بهما واليه اشار بقوله فالشيخ يريد في هذا
الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية
من حيث هي نفس او صورة اي من حيث انها مبدأ للافعال حتى
يقال ان لنا حركة ولا بد لها من مبدأ وليس الجسمية ولا المزاج بل شئ
آخر وهو النفس والصورة فاعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يقوم
طبيعة نوع الجسم وقيد نوع الجسم احتراز عن الصورة الجسمية
لانها وان قومت الجسم الا انها تقوم جنس الجسم ويخرج عن التعريف
النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقومه
هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجنس مقوم للنوع ولا يخرج عنه الصورة
الجسمية ولو عرفت بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه
ودخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحد كما ينبغي **قوله** (والاظهر انه يريد
بحال الحركة وقت الممانعة) انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو اريد به
السرعة والبطؤ لكان حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون صلة الفعل
لمانع وقوله في جهة الحركة ايضا صلة له لانه ايضا محل الممانعة فيجتمع
صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت
بزيد بعمرو اما اذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة
ظرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع في ذلك **قوله** (وكيف يلتبس به)

والامتياز بينهما وبينهما فى نفس الامر وليس كلام الامام فيه بل فى انه لا يظهر الفرق بحسب تفسير الشيخ وحاصل
الوجه الثانى ان تعريف الرطوبة واليبوسة بما ذكره الشيخ على سبيل التجوز والامتياز التام غير مطلوب فى امثال
هذه التعريفات وحاصل الثالث ان غاية ما ذكرت ان الرطوبة جزء مفهوم للين وهذا
بناء على حذف سهولة التفرق
والاتصال عن تعريف الرطوبة
والاكتفاء بسهولة التشكل على
ماهو المشهور بناء على ان سهولة التشكل
يرجع الى سهولة الانغماز عن المشكل
الحاضر الذى هو جزء مفهوم اللين
على تفسير الشيخ لا عينه وحاصل
الرابع ان الشيخ ذكر فى تفسير الرطوبة
قيدا اخذ فى تعريف اللين ما يقابله
وينافيه وان كان قد يترك فى المشهور
فكيف يتوهم من كلام الشيخ
فى تفسيرهما عدم الفرق وبما قررنا
كلام الشارح ظهر اندفاع ما ذكره
صاحب المحاكمات من النظر على الوجه
الاول وكذا ما ذكره اخرا بقوله
احد الفرقين غير صحيح لما قررنا
ان مدار الفرق الثالث على المناقشة
والتجاهل عن كلام الشيخ والبناء
على ماهو المشهور والرابع على
ماهو التحقيق ورعاية كلام الشيخ
والنظر الى القيد المذكور فيه هذا
تحقيق المقام (قال المحاكمات
الاولى نقل بتوسط الحرارة والبرودة
اظهر الخ) اقول الذى يتلخص
فى هذا المقام من كلام الشيخ فى الشفاء
ان الحرارة والبرودة ليستا مبدأين
للانفعال بالذات وهما مبدآن بالذات
لافعال اخر سوى التسخين والتبريد
والرطوبة واليبوسة مبدآن للانفعال
بالذات اعنى قبول التشكل بيسر
اوعسر وليسا مبدأين لفعل بالذات سوى الترطيب والتيبيس والمراد بالكيفية الفعلية ﴿ بقوله ﴾
ما يكون بالذات مبدأ فعل سوى حصول مثل تلك الكيفية وبالانفعالية ما يكون بالذات مبدأ انفعال بالذات
فيكون الحرارة والبرودة فاعلتين والرطوبة واليبوسة منفعلتين وايضا الحرارة والبرودة تفعلان فى الرطوبة

انما خص اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية
ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفية مضادة تنعدم وكيف
يحصل اللمس به فليس الكلام ههنا الا ان مبدأ الادراك لو كان هو المزاج
لم يحصل الادراك باللمس كما صرح به الامام فى شرحه **قوله** (وهما متقدمان
على الالتئام) اى الجامع والحافظ متقدمان على الالتئام المستمر المتقدم على
المزاج المستمر والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج
المستمر لان المزاج المستمر يتوقف على الالتئام المستمر وهو يتوقف على
وجود الجامع والحافظ وقوله وهذا الاستدلال مؤكد للذى قبله بحسب
اعتبار المشاهدة اى هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فان كون البدن
من الاستقصات انما علم بتقطره فى القرع والانبيق وتحليله الى بسائط
وكون الجامع اذا عراه ضعف او عدم تداعى البدن الى الانفكاك امر تجربى
علم بتكرار المشاهدة كما نذكره فى الفصل الذى يليه ومن الظاهر ان هذه
القضية التجربية لا دخل لها فى الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف
على العلم بوجود الجامع فانما هى كالتتمة للدليل ذكرت لمزيد الايضاح
قوله (وانما وقع الاستدلال بالمزج لا بالقصد) لما قال اولا ان غرض
الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس وكان
الاستدلال عليه بالمزاج منافيا لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال
بالمزاج والتئام الجواهر ليس وجود النفس بل المقصود الحقيقى هو
مغايرة النفوس المزاج واما وجود النفس فيثبت بالعرض ويمكن ان يقال
الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجمع الاجزاء وحفظها
عن الانفكاك فيكون ايضا استدلالا بالافعال ويحصل جواب السؤال
المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزج نفس الابوين والمتأخر
عند نفس المولود **قوله** (وكيف حدثت الصورة قبل حدوث النفس
التى هى مخدومتها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام)
وكيف لا يكون كذلك وهى فائضة على المنى فى الرحم لتصوير الاعضاء
وتشكيلاتها وتخطيطها بعد حدوث القوة المولدة المنفصلة على ما نشهد
به الكتب الطبية **قوله** (يريد ان يبين ان الجوهر الذى اثبته فى الفصل
المتقدم) اى فى هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدأ الادراك والحركة شئ
واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الآخر
فبين وحدة المبدأ بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط

بقوله وله فروع فان النفس كما سنبين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد بما ليس بمجرد فوجه الارتباط انها مبدأ القوى فى البدن بها فعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا احسست الى آخر الفصل **قوله** (اشارة ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك) يريد ان يبين ان ادراك الشئ حصول صورته عند العقل وتقريره انه لاشك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثلا عنده حاصلا واما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هى الحقيقة الموجودة فى الخارج او صورتها لاسبيل الى الاول والا لم يكن الشئ الذى لا حقيقة له فى الخارج من المعدومات الممكنة او الممتنعة محققا اصلا لا فى الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلى على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجى فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان للشئ وجودين وجود فى الاعيان وهو الوجود الاصيل الذى يحصل منه الآثار ويجرى عليه الاحكام ووجود لا تأصل لها بل هو كالظل للامر الخارجى وهو الذى يعبر عنه بالصورة فكلام الشيخ انا اذا ادركنا شيئا فلا نشك فى تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا الوجود الخارجى المتأصل فى نفسه وهو باطل او وجودا آخر غير اصيل وهو الوجود العقلى الذى يقال انه صورة ولنا فى هذا المعنى كلمة جامعة وهى ان الاشياء فى الخارج اعيان وفى العقل صور فليتصور هذا الموضع على هذا الوجه وبه ينحل الشبه المورودة فى هذا الباب ومنهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شئ فان لم يحصل فينا اثر فحالنا بعد الادراك كحالنا قبله وانه بين البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق الشئ ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ **قوله** (انما قدم الادراك) قال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية او انبساطية والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ولاجل ذلك اى والتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما فى بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز

والبيوسة وهما الانفعالان فيهما فالاوليان بالنسبة الى الثانيتين فاعلتان وهما بالنسبة اليهما منفعلتان ومن هذا التفصيل علم وجه قوله ان الفعل بوسط الحرارة والبرودة اظهر واما كون الاوليين منشأ الانفعال ايضا كما علم من كلامه فخالف لما علم من كلام الشيخ كذا ذكره بعض المحققين وههنا فرق آخر وهو ان الحرارة والبرودة يفعل من غير خلط محلهما بجسم آخر بخلاف الرطوبة واليبوسة فانهما لا تفعلان بدون الخلط (قال المحاكمات وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح) اقول يمكن ان يجاب ايضا بعد ما عرفت التحقيق بانا نختار انه معتبر والمعترض ذهل عنه فبنى الكلام فى الفرق الثالث على المماشات معه فقال ان الرطوبة جزء من معنى اللين وفى الرابع صرح بفساد[illegible] ذهل عنه المعترض ونبه على التباين والتقابل بينهما (قال المحاكمات والا كان الشئ آلة لنفسه) اقول فيه نظر لان الآلة هى الجسم المتكيف بالكيفية من حيث انه جسم لطيف له حركة او نفوذ لا من حيث انه متكيف بتلك الكيفية فلا يلزم كون الشئ آلة لنفسه بل اللازم كون المحل وهو تلك الواسطة آلة لادراك ما يحل فيه اى الكيفية العارضة له ولا محذور فيه والاصوب ان يقال ان الجسم المتوسط لو تكيف بالكيفية المدركة لكان ادراك الكيفية المطلوبة مخلوطا بادراك الكيفية العارضة لذلك المتوسط هذا لكن هذا الوجه يدل على حكمة كون المتوسط خاليا عن الكيفية العارضة التى كانت واسطة فى ادراكها لا خلوه عنها فى الواقع اذ لعل المدركة دائما كان امرا مخلوطا والاولى ان يقال انا لا ندرك من تلك الوسائط عند فرض عدم الغير كيفية مدركة فهذا يدل على خلوها عن الكيفية مثلا لا نحس فى الهواء كيفية مبصرة ولا مسموعة ولا مشمومة من غير ان يكون هناك جسم آخر ولا يدرك من الرطوبة اللعابية كيفية مذوقة عند خلوها عن الجسم ذى الكيفية المذوقية

والظاهران المراد ان تلك الوسائط لم يتكيف بتلك الكيفيات على ان يكون مقتضيات ذواتها لانها خالية عنها ولا يتكيف بها اصلا اذالهواء هو الحامل للكيفية المسموعة والكيفية المشمومة على ما تقرر لانه ليس مقتضى ذاته بل حدث فيه من جسم آخر وكذا الرطوبة

اللعابية هي الحملة للكيفية المذوقة بخلاف الابصار لان الهواء لايصلح ان يصير محلا للكيفية المبصرة (قال الحاكمات واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط[illegible] لايخلو الجسم عنها) اقول فيه بحث اذ لايلزم من نفي الدليل مطلقا نفي المداول فكيف يلزم من نفي الدليل الخاص نفي المدلول فلا يلزم من عدم جريان المحذور المذكور في المبصرات والمشمومات والمسموعات والمذوقات على [illegible]دير كون وسائطها متكيفة بتلك الكيفيات في الملموسات ان يكون جميع الاجسام متكيفة بكيفية الملموسة الا انه يقال المقصود بيان مجرد ان ليس في الملموسات هذا المانع الذي قد كان في غيرها فيمكن تحققها في جميع الاجسام ويحصل العلم بوجودها فيها بضم الحس والتجربة فتأمل (قال الحاكمات والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر الخ) اقول حمل الاستدلال على هذا المعنى الغير المتعارف ولعل الباعث له على ذلك قول الشارح اورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهياتها وذلك ظن فاسد اذ مقصود الشارح انه اورد المسئلة في صورة المساواة حيث اتى بضمير الفصل وتعريف الخبر تنبيها على انه يصلح ان يجعل معرفا لان المقصود من ذكره تعريفه وتحصيل صورته التصورية كيف وقد قال الشارح ﴿ مناف ﴾ اول البحث اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة يعني انه اراد[illegible] حصر العناصر في الاربعة على وجه يخرج من بيان الحصر [illegible]ريف الاقسام اي ما يصلح لتعريفها ثم انت تعلم ان حمل الاستدلال على هذا المعنى بعيد غاية

انفكاك الحركة عن الادراك في شئ من الحيوانات فلما كان الادراك متقدما على الحركة طبعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك ابتدأ بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذي الغاية ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات وسيعلم ان تقدم الغاية ليس الا في التصور فالازم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم اوغيره واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك شيئا ليتحرك اليه اوعنه تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى ان يعكس ويقال الانسان ربما يتحرك الى شئ ليدركه فيكون الحركة في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف في قصده الشارح لانه يمكنه حينئذ ان يقول ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة لايكون وجها لتقدمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما بينه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الاخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الآخر ولذلك صارا مبدأي فصلين متساويين فالوجه في تقدم الادراك انه اشرف لا لتقدم الطبيعي كما ذكره الامام وفي عبارته انهما مبدآ فصلين متساويين مساهلة بل هما اثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لايعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك له لازمين في مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصليه في الحقيقة ولعل مراده هذا القدر فهو كاف لاستشهاده ههنا **قوله** (واذا حضر متصلا عنده بنفسه او بمثاله) لقائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها في العقل لا بمثالها فان في نفسه في مقابلة بمثاله فالحضور بنفسه لايكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اولا فلانه

البعد مع ان لفظ المدد ثلا يلائمه وايضا قد صرح الشارح بعد ذلك عند قول الشيخ هـذه هي اصول الكون
والفساد بان المراد استقصاء لمطلوب حيث قال بالحري ان يتم بها عدة ذات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار
المادة كان في هذه الاربعة قوله حين يوجد خفيف مطلق بحو نفس جهته فوق كالنار

منافٍ لما ذكره بعيد هـذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول
صورة منه لا بحصول حقيقته واما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل
فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه
محال والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات اما ادراك
الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سيذكره
واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك
او ادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا
حصول صورتها ولكن لا حاجة فيـه الى انتزاع واما ادراك المجردات
الغير الخارجة فهو حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقة
متمثلة عنـد المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني بقسميـه فان
معنى التمثل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتنـاول الا القسم الاول
و بعض القسم الثاني بل حضور حقيقـة الشيء اما بنفسـها او بمثالهـا
ولما كان حضور مثالهـا اعم من ان يكون منـتزعا من المادة او لا يتنـاول
القسمـين جميعا وقوله بنفسـه يقتضي تناول بعض القسم الثاني لا كله
فلا اشـكال قوله (ولاجل ذلك احتاج في تعريفـه الى ايراد ذكر
الشيء وهو المدرك) فيه بحثان لفظيان احدهما انه سـيذكر ان ما ذكره
الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه ههنا تعريفه والاخر ان الشيء
ليس بمـذكور في التعريف بل المعرف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن
ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح
بل مفهومه اللغوي الذي هو تبيين الشيء وتصويره وعن الثاني ان الشيء
مذكور في التعريف لا بعينه بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته ثم الادراك
ان كان بغير آلة فتمثـل حقيقتـه انما يكون في ذات المدرك وان كان بآلة
فتمثلها فيهـا فما به الادراك وهو الذات في القسم الاول والآلة في الثاني
هو الذي يحضر الحقيقـة المتمثلة عنده وهو معنى قوله يشـاهدها ما به
يدرك السـؤال استعمل المشـاهدة في التعريف وهي نوع من الادراك
فهو تعريف بالاخص لان النوع اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد
الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي والحسي فلئن قلت مجرد الحضور
لا يكفي في الادراك فربمـا يحضر المدرك عنـد الحس والنفس لا يكون
مدركا له لعدم التفاته اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند

اشـارة الى الحصر وهو ان ذوات
الحركة المستقيمة الى آخر ما قال وقد
نقل الشارح عن الامام هناك بقوله
قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل
بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان
حصر الاركان بالبرهـان والتنبيه
هو بيان انه استقصاء المركبات لا غير
بالاستقراء واما ان وظيفة الحكمة هي
التمسـك بالبراهين المفيـدة لليقين
لا ما يفيد الظن وهذا استقراء ناقص
لا يفيـد سوى الظن فجوابه انهم
كثيرا ما يبنون الكلام على الاقناعيات
كما في اكثر لمباحث العنصريات كالرعد
والبرق والشهب والنيازك والزلزلة
الى غير ذلك لانه براهين انية في الاكثر
لا يثبت بها خصوص العلة وتعويلهم
فيها على انها بضم الحدس وبعض
القرائن تفيد اليقين كما قالوا في اثبات
كون نور القمر مستفادا من الشمس
فان اختـلاف تشكلات البـدرية
والهلالية عنـد قربه من الشمس
والبعد عنها يفيد العلم اليقيني بان نوره
مستفاد منها بضم الحدس وان كان
هذا في نفسـه لا يفيد سوى الظن
(قال الشـارح كما ان النـار تجن
من النحاس المذاب) اقول سيجيء
ان الاواني الرصاصية يشتد تكيفها
بكيفية ما يجاورها حتى صارت كيفيتها
اشد من كيفية ما يجاورها ولا اختصاص
لهـذا الحكم بالمذاب كما زعمه الشيخ

ابو البركات (قال الشـارح وليس سهولة التشكل الارقة القوام) اقول فرق ظاهر بين قبول الانفصال
بسهولة وبين قابلية الاشكال لسهولة بان يتشكل بشكل ما يحيط به بسهولة مثلا الماء اذا صب على ظرف مسدس
صار شكله مسدسا واذا صب على المربع صار مربعا وليس الحال في شعل النيران كذلك بل انها دائما كانت على

الشكل الصنوبري على ما ذكرنا سابقا نعم ينفعل عن الغير بسهولة لرقة قوامها (قال الشارح وراعى الترتيب المذكور)
اى بين الكيفيات لا بين الاجسام العنصرية والا لم يشرع اولا ذكر يبوسة النار (قال الشارح ٭ هو اسخن فهو اخف
والطف) اقول هذه الصيغة تفيد مساواة طرفي القضية فلا يرد بان الموجبة الكلية

لا ينعكس كنفسها ولا يلزم من كون
كل ما هو اسخن فهو اخف والطف
ان كل اخف والطف اسخن والمفيد
ههنا هو هذا لان قوله لو لم يكن
الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف
والطف هو لازم ذلك العكس لانه
في قوة عكس نقيضه وحينئذ ينبغي
ان يراد بقوله الحرارة تقتضي الخفة
واللطافة ان المقتضي ليس الا اياها
على ما يفيده التعريف بالجنس ثم
لا يخفى عليك ان كون ما هو ابرد
فهو اثقل واكثف على هذا الوجه
يؤيد ما ذهب اليه ابو البركات
من ان الارض ابرد من الماء (قال
الشارح يتولد من اجسام نارية
فارقتها السخونة) وجه الاستدلال
ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين
اشتركا في كيفية واختلفا في الاخرى
فاذا علمنا انقلاب النار الى الصاعقة
وفي الصاعقة كيفيتان برودة ويبوسة
ولا يمكن الاشتراك بين النار وبينها
في البرودة لما ثبت من ان النار حارة
فثبت انها اليبوسة (قال الشارح
واختلاف الآثار الى آخره) اقول ههنا
بحث اذ لو صح هذا لزم تباين مصدر
الحرارة مثلا لمصدر الرطوبة مثلا
فيلزم اشتمال الهواء مثلا على صورتين
والجواب بتغاير الجهة فنقول يجوز
استناد الكل الى الصورة الجسمية
بتغاير الجهات والاعتبارات (قال
الشارح وذلك لان الخ) اقول هذا وجه آخر سوى ما ذكر من رقة القوام وغلظته ﴿ الاضافة ﴾

الحس بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة
لا حضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك
دال عليه **قوله** (واعلم) لما كان الادراك هو وصول شيء عند النفس
اما لحصوله في النفس او لحصوله عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان
يكون حصولا في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه او حصولا في آلته وآلته
اما محله كما في الابصار فانه بحصول الصورة المرتسمة في الرطوبة الجليدية واما
غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا
في محل الحس المشترك بل في محل متصل به **قوله** (والاشياء المدركة)
الادراك مطلقا وهو حضور الشيء عند المدرك اما ادراك حضوري
وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك اما ادراك انطباعي
وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون
خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب
حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه
يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحسب حصول حقيقته اما الاول
فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورتها فيها فلا امتياز
بينهما لاتحادهما في الماهية واللوازم والعوارض والتالي باطل لوجوب
المغايرة بالضرورة وهكذا في صفات النفس او كان ادراكها بحصول
صورتها لاجتمع المثلان في محل واحد وانه محال ولهذا قسم المدرك
الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك
وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة واما الثاني
فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة
او حصول مثاله والاول باطل كما حققناه **قوله** (فمنهم من جعل
الاضافة) اعلم انا اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك الشيء يتميز ويظهر
عند النفس فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او من خارج فان كان
في النفس فهو الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره عند
النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشيء عند النفس
كان الصورة المحسوسة يظهر في الآلة وهي خارجة عنها لا فيها
فلما لم يقو بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا
الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اولا فلان وجود

يختلف به حال الحركة من خارج المتحرك واراد بقوله فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة
في الاطراف اظهر ان الطلب والهرب الطبيعيين في اطراف المسافات التي يتحرك عليها المتحرك الآبي بالطبع

الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلابد ان يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هربوا عنه واما في الخارج ولايكون المدرك الاموجودا في الخارج فما لايكون موجودا في الخارج لايكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لايكون الادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذ لم يكن المدرك مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لايقال ماذكرتموه وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة اللاشيء او صورة شيء والاول محال لان اللاشيء لامثال له ولاصورة وان كان صورة شيء فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته والثاني ايضا باطل والا لزم وجود المعدوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لايكون الادراك جهلا لان صورة الشيء لابد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والا لكان اما صورة اللاشيء او صورة شيء ثابت في الذهن فقد بان استحالتهما لانا نقول انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العقل وجودا غير اصيل لانها مثل الشيء آخر فههنا العلم والمعلوم واحد متغايران بحسب الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي

قوله (ماذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك) كأن سائلا يقول عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف دوري اجاب بان ماذكره ليس بتعريف للادراك بل تعيين لمعناه فانا نتعقل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لانعرف انه اي معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فائدتان احداهما انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فعين معناه ليعرف حاله انه متواطئ عليها او مشكك والاخرى ان الناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة وقد تبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالآلة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية مافي الباب ان الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الخاصة فالصورة يحصل فيها او في آلتها والمدرك في كلا القسمين هو النفس **قوله**

اظهر والمراد بالاطراف قرب المكان الطبيعي لذلك العنصر الذي له الميل والحاصل ان الاطراف هي مافيه الحركة لا المتحرك ويشمل الكل واقول الاظهر في شرح كلام الشيخ ان يقال مراده ان الميل الطبيعي في الطرفين اي الثقيل المطلق والخفيف المطلق اظهر ممافي الوسطين اي الاضافيين ثم يرد على ما حمله كلام الشيخ ان الحجر المسكن في الهواء رأس المنارة اذا وضعنا يدنا تحته نعلم انه ليس ميله وثقله اضعف مما اذا وضعنا يدنا تحته في البئر لامع ان قعر البئر اقرب بمكانه الطبيعي وهو ما اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم على ماذكره الامام او ما اذا اتصل بكل الارض وانعدم نعم الحركات الطبيعية تشتد آخر الحركة ولكن ذلك ليس للقرب من المكان الطبيعي بل لامتداد الحركة الطبيعية يظهر ذلك بان يسقط حجر تارة من رأس الجبل وتارة الى وسطه وتارة من مسافة قدرها ذراع او يقال يسقط تارة من رأس الجبل الى وسطه وتارة من وسط الجبل الى وجه الارض (قال الشارح لان قوما ذهبوا الخ) في بيانه وان كان مختصا بالاحتمال الثاني لانه صار مذهبا لبعض دون الاحتمال الاول لكن احتجاجه على وجه يبطل الجميع لانه جار في الجميع واقول فيه تأمل لانه ذهب ثابت بن قرة الى ان الاجزاء المنفصلة عن الارض انما يتحرك اليها لانجذاب كل الارض اياها فاذن الاحتمال الاول ذهب اليه بعضهم ايضا اقول ههنا احتمال آخر وهو ان يقال تلك الاجزاء المنفصلة يتحرك الى الارض لاقسرا بل طبعا لكن للجنسية والتشابه لا لطلب المكان الطبيعي هذا لكن هذا الاحتمال لايضر في هذا المقام وهو ظاهر ولا في اثبات المكان الطبيعي للاجسام لان كون الامكنة طبيعية انما يثبت بالبرهان المذكور لا بان تلك الاجسام اذا اخرجت عن تلك الامكنة وجدناها متحركة اليها حتى يقال لعل الحركة الى ما يجانسها لانه يجانسها لا الى تلك الامكنة مع ان هذا الاحتمال والذي

ذكر من قبل هما متقاربان يندفعان بما في الكتب المشهورة (قال المحاكمات لان حصول الصورة الى آخره) اقول فان قيل
حصول الصورة التي تحصل بالحركة تدريجي لا حصول جميع تلك الصور التي يقع فيها الحركة في كل آن كان
صورة يكون تحصل المادة وتقومها بها فاذا هذا مبني على ما يحققه من مذهب الفارابي ان كل
فرد من افراد ما فيه الحركة كان بالقوة
وانما يحصل شيء ما بالفعل بانقطاع
الحركة (قال المحاكمات ضرورة انتفاء
الحركة الخ) اقول يكفي في تحقق الحركة
تحقق افراد ما فيه الحركة بالقوة
القريبة من الفعل ولا يلزم وجودها
بالفعل كما ذهب اليه الفارابي او يقال
لما فيه الحركة فرد واحد سيال شخصي
من اول الحركة الى انتهائها وان كان
كل فرد فرض في كل آن من الآنات
المفروضة في اثناء الحركة كان فرضيا
منتفيا بالفعل ويكفي لتحقق الحركة
تحقق هذا الفرد السيال وسيأتي تفصيله
وتوضيحه (قال المحاكمات هذا
انما يتم الخ) اقول العالم عبارة عن
المجموع ومن المعلوم ان هذا البعض من
المركب الذي كان مركبا للبعض الآخر
داخل في المجموع فصح ان بعض
المركبات اركان واجزاء العالم
في الجملة كالاعضاء فقيد الاول
يخرج ذلك ثم تلك البسائط كما انها
اجزاء اولية للعالم كانت اجزاء
مشتركة بين الجميع واشار اليه
الشارح بقوله فالاول للجميع وفيه
ايماء الى وجه آخر لقيد الاول
فان تلك البسائط لما كانت محتاجا
اليها بالنسبة الى الجميع كانت متقدمة
على الباقية بحسب النظر والاعتبار
وكان صاحب المحاكمات فهم من هذا
ان المراد بجزء العالم ما كان جزأ
للجميع ولهذا اعترض بان هذا البعض من المركبات قد خرج بقيد العالم لانه ليس ﴿ وانما ﴾
جزأ له بل لمركب آخر وقد عرفت مراد الشارح المحقق (قال المحاكمات فاذا تحرك الخ) اقول ههنا بحث وهو انه
لو كان الهواء ثقيلا فلابد ان يكون داخلا اما في الثقيل المطلق او في الثقيل المضاف وليس كذلك اما اولا فلحصرهم

(قال اعتراضات الفاضل) هذه ثلثة اعتراضات الاول ظاهر والثاني
ان يقال هب انا اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل لكن لانسلم
ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة
قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الغائبة عنا واذا التفت النفس اليها
او ارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك
حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا رأينا السماء حصل عندنا
صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول
من وجهين احدهما انا لانم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج
كانت جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت
صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل
والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه نبه عليه بقوله فيما سبق
الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها
وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة
واللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة
يلزم ان لا يكون الادراك المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل
واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه
نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودا
في الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن
الثاني اما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض
في المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج
وان يذهب اليه ذاهب واما عن احتمال وجودها في جسم غائب فهو
انه من المحال الظاهر ولم يبين وكأنه زعم فيه البداهة فلو خصص
الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالته لان الصورة العقلية ليست ذات
وضع فاستحال حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل في كل
موجود غير النفس وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بغيرها
ان كانت كافية في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو باطل
وان لم يكف في الادراك فلابد من حالة زائدة عليها للنفس بها يحصل
الادراك فالادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث
انا لانم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير

الثقيل المطلق في الارض والمضاف في الماء وايضا لايصدق تعريف الثقيل المطلق ولاتعريف المضاف بشيء من المعنيين عليه وذلك ظاهر وايضا ماذكره آنفا حيث قال واعلم انه لايراد بالخفيف مايكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والالزم ان يكون الماء خفيفا صريح في ان الماء ليس بخفيف اصلا

وانما يلزم لوكان محل الصورة الصغيرة صغيرا وصورة الكبيرة كبيرا وهما ممنوعان سند المنع الاول ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة اوفي القوة الجسمانية اوفي النفس على قول من يزعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولاحظ بشيء من هذه المحال في الصغير والكبير واماسند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لايرد الافي الابصار والتخيل واما في سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلالانها لايحس الاباشياء صغيرة فلايلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لوكان محل الصورة الصغيرة صغيرا والكبيرة كبيرا وهماممنوعان وكذا لايرد في الموضعين على بعض المذاهب امافي الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب ابي البركات هذا محصل ماذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صورة المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لوكانت في الآلة اوفي النفس لكانت الآلة اوالنفس متقدرة بتلك المقادير والابعاد لانهاحالة فيها وصفةلها واما المنع الثاني فلانانلاحظ الصورة على ماكانت عليها من المقادير والابعاد متمايزة الاقطار والجهات وكيف تكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون في جزء من الذراع بلاد متعددة المحلات والسكك والخانات والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل نصف الفلك بكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات ولاعلى سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لايستلزم تقدرهافان التقدر والكبر والصغر انما هي بالاعيان لابالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا اوصغيرا وبالنسبة الثانية يصير مدركا عاقلا **قوله** (ان الادراك معنى واحد) يعني اذا راجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والممتنعات واذا كان

ويلزم منه ان لايكون الهواء ثقيلا اصلا لايقال ثقل الهواء وميله ربما كان قسريا بالضغط النار اياه والتعريف والتقسيم انما هو للطبيعي لانا نقول قدمر من الشارح المحقق ان الخفيفين ليس طالبا للمحيط بل للمكان الطبيعي والا لكان الهواء دائما في المكان القسري ولا شك ان الميل الى المكان الطبيعي لايكون الاطبيعيا بل الجواب ان الثقيل كما يصح اطلاقه على مايكون ميله وحركته الى المحيط اكثر بان يتحرك اكثر المسافة بين المركز والمحيط حركة الى المركز وهو الذي عرف ههنا وقسم الى المطلق والمضاف كذلك يصح اطلاقه على مايكون فيه ميل حركة طبيعية الى المركز في الجملة وبهذا الاعتبار يكون الهواء ثقيلا وكذا الحال في اطلاق الخفيف على الماء وعند هذا اندفع الايراد (قال المحاكمات وحينئذ يحتاج الخ) اقول فان قلت لايتبين بهذه المقدمة الحصر المذكور اذ من يقول ان العناصر خمسة اوستة لم يقل بان الامكنة اربعة بل الامكنة على هذا التقدير يكون خمسة اوستة ايضا كيف لا وسطح باطن كل عنصر يكون مكان العنصر الذي في جوفه قلت اذا ثبت انحصار العناصر في الثقيل المطلق والمضاف في الخفيف المطلق

وفي المضاف والخفيف المطلق هو الذي جميع حركته الى المحيط والخفيف المضاف ماكان اكثر حركته اليه فعلى هذا مكان الخفيف المطلق ليس الا مقعر الفلك ومكان الخفيف المضاف ليس الا مقعر الخفيف المطلق اذ لو توسط عنصر آخر بينه وبين الخفيف المطلق لم يكن اكثر حركته الى المحيط على مايظهر

نى تأمل وهكذا فى التقابل فثبت ان الامكنة ليست الاار بعا وحينئذ لو تحقق هناك عنصر آخر لزم استحقاق مكان واحد لعنصرين وذلك باطل بالمقدمة المذكورة فان قلت بالبيان المذكور كما يظهر انحصار الامكنة فى الاربع كذلك يظهر انحصار العناصر فى الاربع ضرورة انه لايتصور تداخل الاجسام فما الحاجة الى المقدمة المذكورة قلت بالبيان المذكور لايندفع احتمال ان لايكون كرة النار مثلا ليس بتمامه مكان الهواء بل مكانا العنصرين يكون مجموعهما كرة واحدة (قال المحاكمات اقول هذه المقدمة الخ) اقول يمكن ان يقال لما قال الشيخ كالنار ولم يقل وهو النار وكذا فى البواقى فهم منه ان ليس مراده انحصار العناصر فى تلك الاربعة المعينة والا لكان حق البيان العبارة الثانية وايضا لو بنى كلامه على ماذكره لكان محتاجا الى المقدمة المذكورة والى البيان الذى قررناه آنفا وشئ من ذلك لم يكن مذكورا فى كلام الشيخ فحمل الشارح المحقق كلام الشيخ كما هو مقتضى فكره الصائب ونظره الثاقب على ان المراد حصر العناصر فى الاربع لكن لا مأخوذا بعنوان كونها نارا وهواء وماء وارضا بل مأخوذا باعتبار كونها ثقيلا مطلقا ومضافا وخفيفا مطلقا ومضافا (قال المحاكمات وفيه بعد) اقول انما كان فيه بعد لوقيل ببقاء النار فى تلك المركبات بصرافتها وسورتها اما لوقيل بوجودها فيها منكسرة السورة فلا بعد (قال المحاكمات لانه انما يكون الخ) اقول لايخفى على المتأمل ان كلام الشارح يدل دلالة ظاهرة على ماشرحنا قوله سابقا ان الحجر انما يكون فى مكانه الطبيعى لو اتصل بكله وانعدم الميل فيه حينئذ واما على تقدير انفصاله عنه فليس فى مكانه الطبيعى وقد حمله صاحب المحاكمات على ما حمل اولا كلامه عليه ولايخفى بعده اذ ليس للانفصال مدخل فى عدم انطباق مركز ثقله على مركز العالم اذ انطباق مركز ثقله على مركز العالم يتصور على تقدير

حالنا فى تصور المعدومات هو ارتسام الصور فليكن حالنا فى تصور الموجودات كذلك **قوله** (ومنها حصول الاستدارة) تقرير السؤال على ماذكره الامام انه لوكان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والاستدارة او الحرارة والبرودة كان العاقل مستقيما مستديرا حارا باردا وانه محال اجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية فمحلها الآلة وغاية مافى الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة لكن لايلزم منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغى لان السؤال اوجه فى الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا وانه محال ولووجه فى الكليين يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الامافيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا فى النفس بل الجواب ان المستدير مافيه استدارة خارجية اى عين الاستدارة وكذا المستقيم مافيه استقامة خارجية اى عين الاستقامة واما مافيه صورة الاستقامة والاستدارة فلايلزم ان يكون مستقيما مستديرا ثم قال واما الحرارة فانها لاتقتضى كون محلها حارا فان الحار ههنا صورة الحرارة لاعينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما جعله حارا لوكان قابلا للحرارة وهو ممنوع ولوسلم انه قابل فانما يصير حارا لوكان خاليا عن ضد الحرارة والجواب هو الاول فان الحار مافيه عين الحرارة لاصورتها وصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية فى الماهية الا ان الحار ليس مافيه ماهية الحرارة مطلقا بل مافيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثانى والثالث فضعيفان لان الحرارة اذا حصلت فى النفس فكيف لاتكون قابلة لها وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها **قوله** (واما احتجاجاته) قال الامام الحجة التى ذكرها الشيخ لم تنتج الا ان المدرك حاصل فى الذهن واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية امابين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة فى العقل او بينها وبين الامر المتقرر فى الخارج وانا اقول لاشك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشئ عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشئ الاظهوره وتميزه عند العقل ثم لماثبت ان ذلك الشئ

انفصاله عن الكل وعلى تقدير اتصاله به (قال المحاكمات وجوابه انه الخ) اقول فان قلت هذا لا يجرى فى المركبات المتوالدة فان انواعها قديمة فكيف يتقدم الاشخاص عليها زمانا قلت اللازم حدوث اشخاصها لا انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص الحادثة وذلك كتقدم المزاج على كل فرد منها دون انواعها (قال المحاكمات ونوقض الخ) اقول النقض بالمزاج يتصور على وجهين احدهما وهو الذى قصده على ما يدل عليه جوابه ان اولية الصورة لم يتحقق بالنسبة اليه ولا يخفى سخافة هذا النقض واندفاعه بما ذكره وثانيهما انه صدق هذا على المزاج لان حلوله سابق على حلول الصورة وما يتبعها من سائر الكمالات والجواب الذى ذكره لا يدفع هذا واقول فى الجواب عنه ان كان كل نوع ما يكمل ويتم به ذلك النوع وهذا التعريف لا يصدق على المزاج بالنسبة الى النوع المركب لتقدم المزاج عليه فلا يصدق عليه انه يكمل ويتم به ذلك النوع اذ النوع لم يحصل بعد وانما يصدق عليه بالنسبة الى الانواع البسيطة على ما يشير اليه صاحب المحاكمات وحينئذ نقول يخرج بالنسبة الى المركب بقيد الكمال الذى هو القسم فلا يصدق عليه انه اول شئ اى اول كمال يحصل فى المادة وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان المزاج اولم يكن من الكمال الاول للمركب ولم يكن كمالا ثانيا له ايضا لتقدمه عليه لم يكن كمالا اصلا (قال المحاكمات كانت النفس الخ) اقول وايضا اطلاق الصورة على النفس المجردة غير متعارف فيما بينهم فينبغى بناء الكلام على التشبيه والمسامحة اعتمادا على انسياق الذهن الى ماهو المراد فتأمل فيه (قال المحاكمات وهذا الكلام الخ) اقول مراد الشارح من عدم التسليم ليس المنع المصطلح وهو طلب الدليل بل انكاره وابطاله الا انه لم يتعرض لدليله صريحا بل اومى اليه بقوله حالة التركيب والدليل عليه المزاج واظهوره

المتميز موجود فى العقل ولا معنى للصورة الا الوجود فى العقل تبين من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل وهذا امر جلى لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من دلائله على ما عنده ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول ماهية للشئ لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضوعه وبين حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثانى حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شئ لمجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسمانى واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد وليس كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا جسمانى قد نتشكك فى انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون الشئ عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشئ له وهذه شبهة واحدة على ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد للمجرد ان اريد به حصول صورة عين السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله فى الاجسام وان اريد به حصول صورة السواد له فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان فاعلية الغير حاصلة له فلو كان العلم حصول شئ لمجرد لم يتشكك فى ان الله تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرير الجواب ان حصول الشئ للشئ يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم حصول الله لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وفاعليته وانما التشكك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاولى على الادراك الانطباعى والثانية على الادراك الحضورى وتنبيها على تخطئة الامام فى وصف المجرد بالسواد ولهذا شنع عليه بانه جهل وسخف ومنها ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والاول باطل بوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا اولا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا

لم يذكره صريحا (قال المحاكات والشارح نبه على المقدمتين الى قوله حتى لم يتوقف الحكم فيهما الاعلى تصور الصور والكيفيات) اقول فيه نظر لان ماذكره انما يفيد وضوح نفس الحكم لاتصور اطرافه ولوكان المراد ايضاح تصور الاطراف لم يحتج الى ذكر

الا فراد القضية بل يكفى تمثيل الاطراف بجزئياتها فتأمل (قال المحاكات كان الضعف الخ) اقول اذا ضعفت كيفية السواد مثلا فحين الضعف لاشك انه يبقى جنس السواد و يتبدل انواعه بناء على ماتقرر ان الاشد والاضعف متفقان فى الجنس مختلفان فى النوع وحينئذ فنقول ان كان المراد نفى الاشتداد والضعف بهذا المعنى عن الصور فنختار الشق الاول ونقول قوله كان ذلك بطلانا للصورة لاضعفها ان اراد به انه بطلان للصورة الاولى والنوع الذى كان فسلم لكن بطلانه ممنوع لان المفروض ضعف جنس الصورة المشتركة بين الاشد والاضعف وان اراد به انه بطلان لجنس الصورة فممنوع والسند ظاهر وان كان المراد نفى الحركة فى الصورة مطلقا سواء كان افراد ما فيه الحركة مختلفة فى النوع كما فى الحركة الكيفية ام لا كما فى الحركة الاينية فيمكن اختيار الشق الاول على ماقررنا و يمكن اختيار الشق الثانى ايضا و يقال ذلك الزائل وان كان عرضا بالقياس الى النوع الذى فرض الحركة فيه لكن لما كان حصة منتزعة من ذلك النوع كان ضعفا لذلك النوع كما ان الزائل فى صورة الحركة فى السواد لما كانت حصة متوهمة من السواد انتزعه العقل بمعونة الوهم من السواد الاشد كان السواد يضعف بل نقول لامعنى للتضعيف الا الانتقال من الفرد الاشد الى الفرد ﴿ اولا ﴾ الاضعف (قال المحاكات فيكون النوع الخ) اقول فيه نظر لانه ممنوع بل لقائل ان يقول نفس احد الشخصين اشد من نفس الآخر لانه اشد منه فى حصول النوع وصدقه عليهما ولو لزم من الاتحاد فى النوع

بذاتنا و علمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا ايضا حاصلا بالفعل وهكذا فى سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو مكابرة وسفه وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه لوكان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان لعلمنا بذاتنا حيثيتين بالذات و بهذه الحيثية نفس ذاتنا و بنوع من الاعتبار و بهذه الحيثية مغايرة له وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لامعنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس ههنا الا امر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم و باعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثانى ان العلم بذاته لوكان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشئ للشئ لان حصول الشئ للشئ يقتضى تغاير الشيئين كما فى الاضافة والايجاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف فى العلم فان قلت فليكف التغاير بحسب الاعتبار فى الاضافة والايجاد اجاب بانه كاف فى الاضافة ايضا واما فى الايجاد فلا لان الموجد يجب ان يكون متقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة تحصل فى الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا الصورة تنطبع فى الجليدية والابصار لا يحصل الا فى ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشئ الواحد شيئين لان المنطبع فى كل فى واحد من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبية اضافية فانا اذا ابصرنا شيئا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة تحصل فى الخيال اوفى الجليدية الخ وقوله والادراك يكون فى الحس المشترك اوفى ملتقى العصبتين نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام **قوله** (وانواع الادراك اربعة) لان المدركات اما جزئيات مادية اوغير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة اوغير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس

التشكيك فى النوع لزم من الاشتراك فى [illegible] التشكيك فيه سواء بسواء فلزم عدم الاشتراك بين الاشد والاضعف من الجنس ايضا والحل مامر (قال المحاكمات لايكون افراد النوع واحدا لما تقرر عندهم ان الماهية واجزائها) اقول فيه بحث اذ ماذكره لاثبات ان تلك الكيفيات المختلفة بالشدة والضعف لايكون من افراد نوع واحد يجرى فى صورة كونهما افرادا لجنس واحد وكما ان النوع لايكون مقولا بالتشكيك على جزئياته كذلك الجنس على ما اعترف به لكنهم صرحوا بان الاشد والاضعف مختلفان نوعا ومتحدان جنسا وايضا لاشك انهما داخلة تحت مقولة الكيف بل تحت الكيفية المحسوسة والحق ان مجرد كون احدهما اشد من الآخر لايقتضى كون المقول عليها كالنوع والجنس مختلف الحصول بالنسبة اليهما حتى يلزم التشكيك فى الذاتى بل الحق ان نفس احد السوادين اشد من نفس الآخر لاانه اشد منه فى مفهوم ذاتى او عرضى على ماصرح به بعض المحققين (قال المحاكات والجواب الحق الخ) اقول يعنى ان الباقى فرد واحد من السواد مشخص من اول الحركة الى منتهاها لكنه سيال غير قار وما اضيف اليه من مراتب الشدة والضعف وان كان عارضا بالقياس اليه الا ان ذلك حركة فى ذات السواد اذ لا معنى للحركة فى ذات السواد الا ان يكون للمتحرك فرد واحد من السواد غير قار بحيث يكون المفروض منه فى كل آن اشد واضعف من المفروض فى الآخر على مامر آنفا اقول هذا الجواب جار فى اصل الدليل لان المحذور فى هذا الشق انما لزم المستدل من قبل مافيه الحركة لامن قبل المتحرك ومافيه مشترك بين الدليل وصورة النقض فان قيل لا بد من المغايرة بين المتحرك وما فيه الحركة قلت اولا ان هذا القائل يجعل المتحرك النوع ومافيه افراده لحصول التغاير وثانيا بان هذا لوتم كان دليلا آخر بل الحق بعد اختيار هذا الشق

اولا يتوقف وهو التخيل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لايكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية واياما كان فادراكها التعقل الا انها اذاقيست الى مدرك واحد كانت ثلثة لانه يحس ثم يتخيل ثم يتعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس والتمثيل بالابصار لانه اظهر والا فالحس اعم من حس البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس فان الملامس اذا شيئا حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموس مع حضور المادة واكتنافها بالغواشى الغريبة وكذا فى الحواس الاخر والمراد من الغواشى الغريبة العوارض التى تلحق بسبب المادة فى الوجود الخارجى واما لوازم الماهية فلاتكون غريبة عنها ولايمكن ان يزال والغريبة يمكن ازالتها عن الماهية وتثبت الماهية عند التعقل والغريبة تختص بحالة الاحساس والتخيل وجعل الامام قوله لوازيلت عنه لم يؤثر فى كنه ماهيته تفسيرا للغواشى الغريبة وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لايؤثر فى زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما يمنع امكان زوال جميع الغواشى الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخيل بل المختصة بهما الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ماذكره الشارح **قوله** (وقد اورد فى هذا الموضع سؤالا) وهو انهم ذكروا ان العقل يقدر على ان ينزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة الكلية وهذا الحكم يشتمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والآخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضوع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها فى النفس ومقارنتها بصفاتها عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة فلايكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثانى فلان الصورة الموجودة فى نفس زيد لايكون جزأ من الافراد التى وجدت قبل زيد والتى توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزأ من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم تكن جزأ منها لم تكن مشتركة بينها فلا تكون كلية واجاب بان الكلى المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود فى الخارج الذى هو جزء الافراد وهو ايضا فى نفسه مجرد عن العوارض

آن يقال آفراد مافيه الحركة كلها موجودة بالقوة على ما اختاره الفارابي والمتحرك بالفعل لا بد ان يكون موجودا بالفعل واما كون مافيه الحركة لابد ان يكون موجودا بالفعل فليس بلازم على ماعرفت بل يكفي كون المتحرك متصفا بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط موجود في الخارج والقول بان ههنا فردا واحدا شخصيا باقيا من اول الحركة الى آخرها غير قار من المقولة التي يقع فيه الحركة مع انه في كل آن يفرض فرد آخر بل نوع آخر كما في الحركة الكيفية مما لايقبله العقل واذا لم يكن شيء من افراد النوع موجودا بالفعل فلم يكن النوع ايضا موجودا بالفعل فلم يتصف بالحركة بالفعل لكن يلزم على هذا انه لم يوجد شيء من افراد الحرارة مثلا في اثناء الحركة في السخونة مع ظهور اثر الحرارة والاحساس بها والتزامه مشكل بل نقول لابد في كل آن من فرد آخر موجود بالفعل لان المحسوس في كل آن مايكون اشد اواضعف بالفعل من المحسوس في آخر وكذا يختص بآثار مخالفة لآثار الآخر اللهم الا ان يقال افراد الحرارة كلها موجودة بالقوة لكن المتوسط بينها موجود بالفعل لان الحركة التوسطية موجودة بالفعل ولعل تلك لا آثار تترتب عليها واختلافها لاختلاف قربه وبعده بالنسبة الى المبدأ والمنتهى واما حديث الاحساس فجوابه ان لاعبرة بالاحساس بعد قيام البرهان القائم على خلافه كما قالوا في احساس الامور الغير الواقعة كبياض الثلج وعند ذلك ظهر اندفاع النقض والاشكال ايضا (قال المحاكات اذا عرفت الخ) اقول فيه نظر لان ماذكره الامام كما يدل على ماذكره يدل ايضا على عدم اشتداد المحل في الصورة لجريانه فيه فيقال لو اشتد المحل في الصورة فعند الضعف لا يخفى اما ان يكون نوع الصورة باقيا اولا فان لم يبق كان ذلك بطلانا للصورة لا بضعف المحل في الصورة المستلزم لضرورة الحال ضعيفا المستلزمة لبقائها وان بقي كان الضعف بزوال

فالصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز والحاصل ان الكلي المجرد ماله الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلي لالانها في نفسها كلية قال الشارح القول بان الكلي موجود في الخارج باطل اذ لاشك ان زيدا في الخارج انسان وعمرا انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في امور متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزأ منه و بعضا منه هذا خلف واذ ثبت ان الانسانية ليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية الواحدة لاتوجد الا في العقل لكن لها اعتباران اعتبار بحسب الذات و بهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص و بهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين احد الاشخاص واحد الاشخاص او تجرد عن المشخصات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤالان اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنافها بالعوارض الذهنية لاينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزأ للاشخاص في الخارج ولا يلزم انها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها جزء لافرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي متحققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من المتأخرين **قوله** (واما ماهو في ذاته بري عن الشوائب المادية) قدمر في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا اوغير مادي فان كان ماديا كالجسم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد اولا تجردا ما ثم يتجرد تجردا وسطا ثم يتجرد بالكلية فان الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة واذا تخيلت تجردت تجردا اشد لان المادة لوغابت او بطلت لم تبطل الصورة الخيالية الا انها لاتتجرد عن اللواحق القريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة

تعرض الى آخر ماذكره فلا يكون فى ذات الصورة فكون الاشتداد والضعف صفة للمحل لاينافى كون الشدة والضعف صفة للحال بل يستلزمه فالحق ان يحمل كلام الامام على هذا ومعنى كون الصورة لايشتد ولايضعف ان المحل لايتحرك فى طرفاتها الشديدة والضعيفة لان الصورة هى المتحركة وحينئذ

فالجواب عنه على مايستفاد من الشرح ان تحقق الحركة يقتضى ان لايكون تقوم المحل المتحرك بالحال لما تقرر ان جميع افراد الحال كانت بالقوة فايتقوم به المحل يكون بالقوة ايضا فلايتصف بالحركة بالفعل وحينئذ فقول الشارح فالآخذ فى الشدة والضعف هوالمحل لاالحال رد هذا البعض الذى ابطل الشيخ فى الشفاء مذهبه لانه ردللامام والجواب عن دليله (قال الحكمات فلوتحركت الهيولى) اقول قال سيد المحققين قدس سره فى حاشية التجريد وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الاشيئا بالقوة لاتحصل موجودة بالفعل الابالصورة المعينة وذلك كما تقدم من انها فى وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلوكانت فى ذاتها متحصلة بالفعل لماكانت كذلك وللبحث فى ذلك بعد مجال اقول فى كلامه قدس سره اشارة الى انه يتوجه على هذا الكلام بحث بعد القول بان الهيولى ليست الاشيئا بالقوة ولاتحصل موجودة بالفعل الابالصورة المعينة اقول وذلك لوجوه الاول ان هذا لوتم فانما يثبت به نفى حركة الهيولى فى الصورة والحركة فى الجوهر اعم من ذلك اذ يجوز ان يكون الصورة النوعية حالة فى الجسمية اوفى الجسم فيحرك الصورة الجسمية اوالجسم المطلق فى الصورة النوعية ولا كلام فى ان الصورة الجسمية والجسم متحصل بالفعل فيمكن له الحركة الثانى انا لوسلمنا ان المتحرك هو الهيولى لكن يجوز ان يكون قد تحصلت بالصورة العنصرية بالفعل ثم تحركت فى الصورة المعدنية اذمن المعلوم ان تحصلها

على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذاتعقلت تجرد عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو يدرك بمشاركة الخيال معانى جزئية مأخوذة من الصور وهى ليست فى سلسلة المدركات المترتبة فى التجريد واماغيرالمادى فهومعقول بذاته لايحتاج الى تجريد فقوله الشئ الذى لايتعلق بالمادة اصلا ولاباللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته لحوقا غريبا قضية مشتملة على تكرار اواستدراك لان قوله لايتعلق باللواحق الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق اللواحق الغريبة فكأنه قال مالايمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لايمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذيكفى ان يقال المجرد عن المادة لايمكن ان يلحقه لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لايكون الابسبب المادة وانما يلحقه لوازم الماهية وقوله وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشى الغريبة انما تم لوكان قوله التى لايلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصصة وقوله فذلك الشئ لايمكن ان يتكثر تفريع على عدم لحوق الغريبة فرع امرين احدهما ان المجرد لايتكثر الا بالماهية فان تكثره بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها فى افرادها غواش غريبة وعوارض مشخصة والآخر انه معقول بذاته لانه لايحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لاحاجة اليه فى بيان المطلوب الذى هو بصدده فهو ادخال اجنبى فى البيان ثم كأن سائلا يقول فابالنا لاندرك جميع العقول والنفوس مع براءتها من المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب مامن شانه ان يعقله فان اشتغالنا بالعلائق الجسمانية يمنعنا عن ادراكها ويظهر من هذا ان المجردات تعقل ذاتها وغيرهامن المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لهاعائق ومانع فكل مجرد عقل وعاقل ومعقول لذاته واماالنفوس السماوية فهى ايضا تعقل ذواتها اذلاعائق لها عن ذواتها واماغيرها من المجردات فلعل العلائق الجسمانى يمنعها عن ادراكها والضمير فى قوله بل لعله يعود الى العمل وهو الظاهر واما اعادته الى ماهو برئ من الشوائب وهوالمعقول فتوجب ان يكون قوله بل من جانب مامستدركا اذيكفى ان يقول واماالبرئ من المادة فهومعقول بذاته ولعله من شانه ان يعقله اى يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول

بالفعل لا يتوقف على تلك الصورة والا لما وجدت بالفعل قبل التركيب الثالث انه تقرر ان للمتحرك حين
الحركة فردا واحدا سيالا شخصيا باقيا من اول الحركة الى انتهائها مثلا المتحرك فى الاين له اين واحد مستمر
وللمتحرك فى الكيف له كيفية واحدة مستمرة لكنه سيال يمكن ان يفرض فيه كيفيات غير
متناهية كل منها فى آن وتعدد
افراد الايون والكيفيات انما هو
بالقوة دون الفعل وحينئذ نقول يجوز
الحركة فى الجوهر على هذا النحو
بان يكون للمتحرك صورة واحدة
سيالة مستمرة والمفروضة منها فى كل
آن شخص آخر لكن تعددها بالقوة
والهيولى انما يحصل بالفعل بتلك
الصورة الشخصية السيالة هذا على
ان القول بان الهيولى لا تحصل بالفعل
الا بصورة معينة شخصية لا يلائم
ما مر ان تشخص الهيولى بماهية
الصورة وقول صاحب المحاكمات
او تحركت الهيولى فى الصورة كان
قبل تبدل الصورة الى آخره اجراء
للكلام على التمثيل والا ففى صورة
حركة الهيولى فى الصورة الجسمية
لا يلزم الا تبدل الشخص لا تبدل
الحقيقة وانت خبير بانه لو تمسك بما ذهب
اليه الفارابي من ان جميع افراد ما فيه
الحركة كانت بالقوة اندفع البحث
الآخر (قال المحاكمات قوله الشديدة
والضعيفة التي يكون الى قوله لا دخل
لها فى انبعاث الكيفيات عن الصور)
اقول عدم مدخليته فى هذا لا يستلزم
ان يكون مستدركا اذ لا شك ان له
دخلا فى كون الصور النوعية هى
الطبايع وهذا هو ملاك الامر
فى الفصل الآتي فكيف يكون مستدركا
(قال المحاكمات غالبة من جهة الصورة
الخ) اقول وجه التأمل انه يستلزم كون امر واحدا موجودا ومعدوما من جهتين وانه
محال بالضرورة وايضا الجهة ههنا تعليلية لا تقييدية كما يظهر بادنى تأمل فلا يكفي لاجتماع المتقابلين اذ لا بد فيه من اختلاف
المحل بالذات او بالاعتبار بل الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين الكيفيات بل اجتماعها وتماسها متصفة زمانا

اثالثا انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلا يخلو اما ان يتعقل مادته اولا فان لم تتعقل
مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه وان تعقلنا مادته
فالمادة لا تمنع من تعقل المادي وجوابه ان الموجودات ثلثة اقسام احدها
العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لا تعلق
العروض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المنقطع الوجود
عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج فى تعقله الى التجريد عن المادة
والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوقا
بالشوائب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة
فى تعقله الى شئ اصلا البحث الثاني ان المعاني التي يدركها الوهم
مثل الحسن والقبح والصداقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة
بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان التعلق
بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافيها والوهم لا يأخذ المعاني
الا مخصوصة بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب لم يتصور
ادراك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى
او موضوعا ثم سأل بان المحل والحال يمكن تعقلهما معا لكن حكم بثبوت
الشكل للخشب افتقد تصورهما فلا يكون المادة مانعة من تعقل الحال
اجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل حصول ماهية المعقول فى العاقل
كان المادة مانعة عن المعقولية لا غير وذلك لان ما لا يقوم بمحل كان
قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة
لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته
فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج فى كونه معقولا الى عمل
بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل به عمل ليصير معقولا بالفعل
ونحن نقول هاتان القضيتان غير مبينتين فمن اين يستلزم عقل الشئ
ذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج
وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معا
وذلك ظاهر ونقض الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم
فان شرط عقل الذات امران القيام بالذات والتجرد وكذا نقض قوله
كل حال يحتاج فى كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه ايضا
النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مبني

﴿ على ﴾

معينا علة لحركات تلك العناصر في الكيفيات وتلك الحركات معدة لوصول الكل الى كيفية واحدة متوسطة متشابهة (قال الحاكات وهذا حل الكلام الخ) اقول هذا انما يكون لو كان التضاد في الاصطلاح مختصا بالحقيقي وهذا وان كان ظاهرا من بعض عباراتهم خصوصا من عبارة الشفاء لكن فيه تأمل اذ التضاد الذي هو اقسام التقابل او لم يكن بالمعنى الاعم بل اشترط غاية الخلاف فيه لم ينحصر التقابل في الاربعة وظاهر ان التضاد الذي هو احد الاقسام هو المصطلح والقول بان المقسم هو التقابل بالذات وهو لا يتناول التضاد المشهوري غير الحقيقي مما لا يصغى اليه اذ المتقابلان بالذات انما يقابل المتقابلين بالواسطة ولا مدخل فيه لكون الخلاف بينهما في الغاية ام لا ثم اقول قوله كما ان بين نفس السواد والبياض تضادا وغاية الخلاف اراد به ان بين السواد الشديد و بين السواد الضعيف تضادا وغاية الخلاف باعتبار دخولهما تحت جنسهما وههنا ابحاث نفيسة مذكورة في حواشينا على الشرح الجديد للتجريد (قال الحاكات والجواب ان الخ) اقول فحاصل الجواب منع كون القول بالمزاج مبنيا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع بل اثبات المزاج يمكن بالقرع والانبيق على ما فصله وقوله وهي لا تحصل الا بالاستحالة لا دخل له في الجواب بل ذلك افادة اخرى هي ان العلم بالاستحالة يثبت به ايضا وليس مدار الجواب على ان اثبات المزاج موقوف على بيان الاستحالة لكن بيان الاستحالة يمكن بالعمل المذكور ولا يتوقف على اثبات المزاج على ما هو المتبادر من العبارة اذ حينئذ يلزم دور ظاهر اذ ما ذكره في اثبات الاستحالة من انه يحصل كيفية متوسطة على ما في الشرح ومتشابهة على ما في شرح الشرح هو بعينه القول بالمزاج فلو توقف القول بالمزاج على القول بالاستحالة على ما قرره موقوف على القول بالمزاج لزم الدور

على ان اللام في قوله معقول لذاته صلة العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل ولهذا فسره بقوله وهو معقول بذاته وكأنه هو الظاهر اذ معناه ان المجرد عن المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته في شانه ان يصير معقولا للغير ولا يحتاج فيه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى لا مطلق المحل لورود الصورة العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شانها ان يصير الاشياء الحالة فيها اشخاصا فهي من حيث انها شخص والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية اياها واذا تجردت عن المشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع **قوله** (وهذه القوى منقسم الى مدركة) القوة الباطنة اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعاني وهذا لا دلالة فيه على الحصر فلاشك في احتمال وجود غيرها لكنا لم نجدها من انفسنا الاخمسة بعدد الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبط ما واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصرف فيهما لاشك في وجودها ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلابد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مبدأ له وهذا ضروري لاسبيل الى انكاره لكن يحتمل ان تكون قوة واحدة تكون مبدأ لتلك الافعال بجهات مختلفة فالغرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى **قوله** (والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة رؤية نقطة كالخط) ولاشك انها لاتصال ارتساماتها في الحس واتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام ولا اتصال للارتسام في البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشترك الذي اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لانه لو ثبت المقابلة

لكن التوجيه الذي ذكرنا لايلايم ماذكره الشارح بعد هذا في القول الآتي حيث قال فدتبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة اللهم الا ان يقال مراده ان صدق القول بالمزاج مبني على صدق القول بالاستحالة لان العلم به مبني على العلم بالاستحالة فالاستحالة لمية المزاج لادليل عليه (قال الحركات وانمادها هم الخ) اقول يمكن ابطال كل من الانقلابات والاستحالة بكل من الحكمين وذلك بان يقال لايجوز انقلاب الهواء نارا مثلا لامتناع صيرورة شئ شيئا وكذا يمتنع ان يصير الماء متسخنا الاستحالة حدوث شئ لامن شئ وانما خص صاحب المحاكمات كل واحد من الانقلاب والاستحالة بحكم آخر لان احد الحكمين بالانقلاب الصق والآخر بالاستحالة (قال الشارح فيما يغلب عليه الخ) اقول لاحاجة اليه لرد الرأى الثاني والله اعلم اورده ردا للرأى الاول وانت خبير بانه مع مافيه من التعسف وهوالخلط بين ردالرأيين يرد عليه ان القائلين بالرأى الاول جوزوا ان يصير ماهومغلوب غالبا عند الحس بل هذا مذهبهم (قال الشارح لان السخونة الخ) اقول اى يقتضيه بالذات ويكون التحلل مترتبا عليه بلاواسطة شئ آخر وحينئذ ظهر صحة قوله لان السخونة يستلزم التحلل ولايرد انه ينبغي عكسه وكذا ظهر صحة التفريع بقوله فالحركة الشديدة الخ تأمل (قال الشارح والاجزاء الباردة الخ) اقول هذا انما يلايم مذهب الكمون والبروز اى الرأى الاول وكان الكلام في ابطال الرأى الثاني وهذا وقع من الشيخ حيث قال والبارد من اجزائه لايصعد لثقله (قال الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع الخ) اقول ايراد الامام على الشيخ مبني على حمله ما فوقه على مايوضع فوق الجمد والمتبادر مما يوضع فوق الشئ ان يكون شيئا ثقيلا ولهذا فسره بالجسم البارد بالطبع وهذه مناقشة يندفع بتغيير اللفظ فانه اوقيل ماوقع

في حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها وايضا لوكانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الانقطة فلايكون المشاهد خطا ممتدا لكن لادخل لهذه المتقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يقال تلك النقطة في كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في اى حد فرض ليس الابحسب مقابلتها للبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلايكون اتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لاتحتاج الا الى تحقق المقابلة في حد وزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية اوزمانية فلاحاجة اليه قطعا **قوله** (لم لايجوز ان يكون اتصال الارتسامات) توجيهه ان يقال لانسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس لم لايجوز ان يكون في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء من الهواء يتشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فاذا زالت عن المكان فلصغرها وانتقالها عن ذلك المكان انتقالا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فبحسب اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا وانت خبير بان اتصال التشكلات الهوائية لايكفي في مشاهدة الخط بل لابد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون النقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قائل بذلك يلوح لمن يطالع شرحه ثم قال لم لايجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المقابلة ممنوع فان قلت ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لانسلم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر ولئن سلمناه لكن لانسلم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قلت المنعان مرتبان على ماوجهه الامام فانه قال اما ترى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس بموجود في الخارج فلابد ان يكون موجودا في قوة مدركة جسمانية فاما ان يكون قوة البصر اوقوة اخرى وعلى هذا ترتب المنع فيقال لانسلم ان الخط ليس بموجود في الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج نرى خطا سلمناه لكن لم لايجوز ان يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع فقداخل بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولا بان الشكل

على فوق الجمد كالهواء يبرده الجمد لايمكن ان يقال انه بارد بالطبع فلعله يبرده بالطبع على ان هذه المناقشة غير مضر فى مقام الاستدلال اذ فيما ذكره من ان مايوضع فوق الجمد يبرد بالطبع من غير ان يتصعد الجمد اعتراف بجواز الاستحالة

اذ لاشك ان هذا الجسم ليس باردا جدا قبل الوضع على الجمد و بعده صار باردا جدا فلوكان تبرده كذلك بالطبع فاما على سبيل كون الاجزاء الحارة و بروز الاجزاء الباردة وذلك مما لم يذهبوا اليه بل هذا رأى جماعة اخرى وسيبطله فتعين ان يكون على سبيل الاستحالة واما الجواب الذى ذكره الشارح فغير تمام اذ الامام ان يقول وضعه على الجمد يعين الطبيعة على ابراز الكيفية الملائمة للطبيعة (قال الشارح و يناسبه الخ) اقول لايخفى مافيه من التكلف و يمكن ان يقال الكلام كان فى المزاج الذى كان من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذا البحث فى كيفية استضاءة هذا النار والضوء ومناسب للمزاج من جنس الكيفية المحسوسة وغير مناسب له من حيث النوع ولعل هذا اقرب مما ذكره الشارح (قال الشارح فان فاعل السواد الخ) اقول الاولى التمثيل بمثال آخر لان اللون جنس للسواد وليس من الصفات الذاتية اللازمة له (قال الشارح عن فاعل الخ) اقول وذلك بان يكون الذات علة قابلة وفاعلها فاعل ذلك الشئ اما بتأثير جديد او بتأثيره فى الذات فان هذا الجعل يتعلق بالذات بالذات و بلوازمه بالعرض والدليل على ماادعاه الشارح من ان الذات ليست مستقلة فى التأثير فى اللوازم انه لوكان

لو بقى عند زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة فى ذلك الموضع وعدم هواء آخر وعن الثانى وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكروا لانه قول بمشاهدة ماليس بموجود فى الخارج فان القول بادراك البصر خطأ فى الخارج لاتصال التشكلات قول بمشاهدة ماليس فى الخارج مع القول بادراك البصر مالايقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشئ الغائب عن البصر كالمشاهدة فانه ليس قولا بادراك البصر وفى هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثانى وهو ان ادراك البصر مالايقابله ولا فى حكم مايقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان النائم يشاهد فى منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صورا لايراها الحاضرون فى مجالسهم بل ربما لايوجد فى الاعيان امثالها والانسان يتخيل فى عامة اوقاته امورا قد شاهدها ولم يشاهدها لا على سبيل المشاهدة وليس ذلك الا لان ادراك هذه القوة المشتركة قد تقوى فيكون مشاهدة و يضعف فيكون تخيلا **قوله** (والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة) يعنى اذا راجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها فى الحواس متأدية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة فى قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهى الخيال ولما توقف اتمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصورة والقابل غير الحافظ لحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لوكان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا لاثرين والواحد لايصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لووجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضرورة ان حافظ الشئ قابل له ثم ان الحجة ضعيفة لما سيأتى من ابطال ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وايضا ينتقض بالحس المشترك فانه يدرك انواع المحسوسات و بالنفس يقبل الصور العقلية و يتصرف فى البدن هذا ماذكره الامام والشارح غيرهذه الاسؤلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ماهو عادته واجاب

كذلك لكان الشئ الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى شئ واحد وذلك باطل على ماسيجئ ثم كلام الشيخ فى النمط الخامس مبنى على الاحتمال الثانى من الاحتمالين اللذين ذكرناهما وهو ان الجعل لايتعلق بتلك الصفات بالذات و يكفى لصحة كلامه ههنا انه تعلق بها بالعرض ولعل هذا الوجه اقرب مما ذكره الشارح لتوجيه كلام الشيخ

(قال المحاكات وهذا غير مستقيم) اقول بل هذا غير مستقيم لان خروج مزاج الانسان عن الاعتدال الحقيقي انما هو الى جانب البرودة بغلبة الثقيلين عليه ولهذا كان مكانه الطبيعي مكان الارض فالمراد من قول الشيخ حار ان جدا مائلان الى الافراط ماكان بالقياس

الى باقى الاعضاء كما يشعر به قوله آخر ما فى البدن و بهذه الحرارة الغالبة تقرب من الاعتدال قربا ماهذا مع ان الحرارة واللطافة يناسب النفس وغلبة الخفيفين على الارواح لاينافى قرب الثقيل والخفيف فيهما الى التساوى اذ الغلبة انما تنافى التساوى لاالقرب من التساوى بل نقول غلبة الخفيفين عليه اقدم من غلبة الثقيلين على الاعضاء مع انك قدعرفت ان الخفة لها مناسبة للنفس المجردة لم يكن للثقيل ثم اقول الجواب الذى جعله جوابا حقا ليس بحق لان الامام حمل الكلام على الاعتدال النوعى لكن يقول ما ذكرتم فى الاعتدال النوعى يجرى فى الاعتدال الشخصى نظيره فكما ان اعدلية نوع مزاج الانسان صار سببا لفيضان النفس الناطقة عليها كذا نقول اعدلية مزاج الاملة يصير سببا لفيضان النفس عليها لاعلى عضو آخر هو القلب مثلا وكون المزاج المعد لفيضان انفس مزاج جميع البدن لاينفع اذ كما ان اعدلية المزاج صار دالة لفيضان النفس على ذلك الممتزج من جهة مناسبته للنفس فكذلك ينبغى ان يتعلق النفس اولا بما يكون مزاجه اعدل لان مناسبته لها اتم فاذا لم يعتبر المناسبة اصلا فلايتم كلامكم وان اعتبرت فى الفيضان فينبغى اعتبارها فى اول التعلق والا فالفرق و يمكن ان يقال القلب يخلق قبل الاملة

عن نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ فى شئ لايدل على ان مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب الصورة كما فى الارض فانها يحفظ الشكل بصورتها او بكيفية اليبوسة و يقبله بحسب مادتها فكذا الخيال لابد ان يكون فى محل جسمانى فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما فى شئ فيدل على تغاير المبدئين والحفظ والقبول ههنا مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لايدرك الشخص صورة ما و بعد زوال المرض يستحضر الصورة التى كانت قبل المرض يحفظها فلابد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايرا لمبدأ حفظها وهذا الجواب لوصح فهو دليل برأسه غير مانقله الامام فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على مغايرة مبدئهما بالحجة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لايدل على وحدة مبدئهما مستدرك فى الاستدلال بل يكفى ان يقال نحن لانستدل على تغاير المبدئين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفى هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك لايحصل بمجرد حصول الصورة فى الآلة بل بحصولها عند النفس لحصولها فى لا آلة فجاز ان يكون مبدأ الادراك والحفظ واحدا او يكون الصورة حاصلة فى القوة محفوظة و ينعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لايستلزم تغاير المبدئين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشئ لان جواب النقض يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدأ للكثير اما بالواسطة او بالجهات فليجز ذلك فى مبدأ القبول والحفظ بان يكون واحدا ومبدأ لهما بجهتين على ان القبول انفعال لافعل ومن الجائز ان يصدر من قوة واحدة فعل و يرد عليها انفعال واما قوله فاصادر عن الحس المشترك استثبات الصور معناه ان الذى يقتضيه الحس المشترك امر عام وهو استثبات الصور مطلقا وقوله عند غيبة المادة تقييد مستدرك لانه كما يستثبت الصور عند غيبة المادة فى التخيل يستثبت الصور عند حضورها فى المشاهدة على ما مر ثم لما كان الاعم لا يتحقق الا فى الاخص كان استثبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له اقتضاء ثانيا فالصادر اولا امر واحد والامور المتكثرة صادرة بالواسطة و يجوز

﴿ ان ﴾

فلعله هو المرجح هذا وفى قوله اعنى جميع امزجة الاعضاء فائدة وهى ان المراد من مزاج الانسان مثلا حيث يقال انه اعدل الامزجة ليس الا مجموع امزجة الاعضاء اذ لكل عضو مزاج مخصوص مخالف لمزاج الآخر

فكما أن من مجموع الاعضاء تحصل بدن واحد له وحدة حقيقية مختصة بآثار ولوازم فكذلك لمجموع امزجة الاعضاء يحصل وحدة حقيقية وهو المراد اذا قيل انه اعدل اولا (قال المحاكمات لابد مع ذلك الخ) اقول بهذا يندفع ايراد اورده بعض المحققين وهو ان فيضان الصورة والنفس بعد المزاج لو كان من جهة وحدته التي بها ناسب المبدأ ينبغي ان تفيض النفس على البسيط ثم قال فان قلت عدم الفيضان على البسيط لانه يتحقق فيه كيفيتان فاعلة ومنفعلة فالجواب ان في صورة الامتزاج ايضا يحصل كيفيتان احداهما متوسطة بين الحرارة والبرودة والاخرى بين الرطوبة واليبوسة اذ من المعلوم بالضرورة انه لا يصدق على كيفية واحدة انها حرارة ورطوبة كما انه يصدق عليها انها حرارة و برودة بالقياس الى الطرفين وهذا حق وان كان الظاهر من عباراتهم ان المزاج كيفية واحدة بين الاربع هذا آخر ما تيسر لى في النمط الثاني (قال المحاكمات لكنه ليس معنى النفس الخ) اقول سيجيء في كلام المحاكمات انه ذكر الشيخ معنى مشتركا يصلح لان يكون معنى النفس وهو مبدأ صدور افاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة فلو كان معنى النفس هذا لم يلزم دخول الغير في النفس ولا خروج فرد منه وقد تقرر في موضعه ان التواطي خير من الاشتراك (قال المحاكمات لكن لم يعرف الخ) اقول يعني لو عرف النفس باعتبار انها صورة تقتضي مراعاة التناسب ان يكون الجسم بمعنى المادة وليس كذلك لان الصورة توهم ان يكون حالة بل انما عرفت باعتبار انها محصل واليه اشار بقوله وانما عرفت باعتبار انه كمل والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال وفيه اشارة ايضا الى ان لفظ الكمال ايضا يؤيد حمل الجسم على الجنس لانه معنى مبهم ناقص محتاج الى مكمل واما المادة فهي متحصلة بذاتها

ان يصدر من الشيء الواحد امور متكثرة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد لان الصادر من الشيء لا يكون الامر امشخصا واما ان يكون عاما ويصدر بواسطته امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال الادراكات انفعالات والذي سيبين ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه لا ينفعل الا انفعالا واحدا **قوله** (بل الماء هو قياس من الشكل الثالث) وهو ان الماء يقبل الاشكال والماء لا يحفظ الاشكال فالقبول مغاير الحفظ فمبدأ القبول لابد ان يكون مغايرا لمبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادي وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال انما اورد دليلا على تغاير المبدئين كما دل عليه الحجة لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكفي اثبات الجزئية فلابد في الدلالة على تغاير المبدئين من اثبات الكلية والعجب انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل ههنا بمجرد تغايرهما **قوله** (والوجه الثاني) ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ونسيانه بزوالهما حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد ولاشك ان لا ادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة الادراك فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة للنفس فسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع لما مر آنفا وللامام منع آخر لم ينقله لقوته وهو انا لا نسلم ان الصورة لو لم يكن محفوظة في حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد كما في النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحالة فيه فضلا عن الصورة المحفوظة فيها مع انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد **قوله** (فاستدلال مشترك على وجودهما) اما على وجود الحس المشترك فلانا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا

لايحتاج الى محصل فهذا منه وجه آخر للعمل المذكور واما قال نوهم لان الفصل المأخوذ بشرط لايسمى صورة سواء كان حالا ام لا بل سواء كان كليا ام لا اذ صرح الشيخ بان هذه الاعتبارات يجرى بين النوع والشخص اقول لايخفى ضعافة الوجه الاول واما مناسبة لفظ الكمال فمشترك بين الحملين اى حمل الجسم على الجنس وحمله على المادة وذلك لانه كما ان الجسم بمعنى الجنس باعتبار ابهامه ناقص محتاج الى محصل رافع لابهامه كذلك الجسم بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتب الآثار واللوازم المستندة الى الصورة فهو ناقص محتاج الى انضمام بل الحق ان يحمل الجسم على المادة لان النفس ليس اسما لذلك الامر باعتبار انه فصل بل باعتبار انه صورة يصدر عنه الكمالات الثانية اذ من المعلوم ان النفس النباتى هى الصورة النباتية التى هى مبدأ فصل النبات لافصل النبات وكذا النفس الحيوانى هو صورته النوعية والنفس الانسانى الجوهر المجرد الموجود فى الخارج بوجود مغاير لوجود البدن وقد صرح بذلك الشارح فى فصل بيان المركبات الثلث حيث قال والمركبات ثلثة ذو صورة لانفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاحس ولاحركة ارادية له ويسمى نباتيا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانيا واذا كان المراد بالنفس ذلك الامر باعتبار انه صورة بلا فصل فينبغى ان يكون المراد بالجسم هو المادة لاالجنس

(قال المحاكمات فليس المراد الخ) اقول لوكان كذلك لم يحتج الى تقييد الجسم بالطبيعى ﴿ بان ﴾ احترازا عن الصناعى اذ بقيد الآلى كما خرج صور البسائط والمعدنيات كذلك خرجت صور الاجسام الصناعية ولايذهب عليك ان قول صاحب المحاكمات احتراز عن صور البسائط وصور المعدنيات وصور الاجسام الصناعية

الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فيدرك هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لايدرك الانوعا واحدا من المحسوسات اوغيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لوكان الحاكم هو الحس المشترك اما اذا كان الحاكم هو العقل فلايجوز ان يكون العقل مدركا لهما لحصول صورتهما فى قوتين وهذا ملخص اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الابقوة مدركة للجميع لايحصل الابقوة حافظة للجميع والاانعدم صورة كل واحد من الشيئين عند ادراك الآخر والتفاته اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا رأى ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا وتقرير اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشئ على شئ اما ان يجب ان يدركهما اولايجب فان لم يجب بطل حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لابد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذى هو الكلى النفس فيكون المدرك لزيد النفس ايضا واذا كان النفس مدركا للجزئيات فلم لايجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا وحينئذ سقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس يدرك الجزئيات بآلة والكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين بحسب آلتين قال والذى يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق ادراك المذوقات فلوكان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ولوجاز ان يقال الذائق الدماغ مع انا نجد خلافه جاز ان يقال الذائق الكعب والعقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلوادركه الحس المشترك وليس الابصار الاادراك البصر فلايكون ابصارا لشئ ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بان من طاف فى العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلوانطبعت صورها فى الروح الدماغى فاما ان يحصل جميع تلك الصور فى محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض اويكون لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة فى جزء فى غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول

دون ان يقول احترازا عن فصولها ربما يشيد اركان ما مهدناه فتأمل قال الشيخ ما عندى ان هذا يكون للمستبصر يحتمل ان يكون ما موصولة وحينئذ كان لفظ هذا اشارة الى عدم الغفلة والاثبات وان يكون نافية وحينئذ كانت لفظ هذا اشارة الى الغفلة وعدم الاثبات وما نقل من الامام حيث قال اذا اعرضنا على عقلنا هذه

بان ادراك الحس المشترك الذوق تخيل الذوق وتخيل الذوق ليس في العقب بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك تخيل المبصر فلا يكون ابصاره ابصارا بل فيه نظر لما مر من ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصورة في الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نسلم ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق الكعب آفة وكذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل وبحصول الصورة في العصبة المشتركة والحس المشترك ولذلك قال علماء المناظر ابتداء الابصار في البصر وتمامه عند العصبة المشتركة وكماله عند الحس المشترك فالجواب عن الثانى انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد لا تختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد وقد سبقت الاشارة الى تحقيقه مرارا قوله (فان ادراك المعانى دليل على وجود قوة تدركها) تقرير الدليل ان مدرك المعانى الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعانى لم يتأد من الحواس ولا النفس الناطقة والا لم يوجد في الحيوانات العجم ولان مدرك المعانى الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقليا فلابد من قوة باطنة غير ما يدرك تلك المعانى وهى القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور المحسوسات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا يدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام في انه لابد ان يكون ادراكها للصورة بقوة وللمعانى بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة هى الحس المشترك قوله (ذكر علماء التشريح) اعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره انقساما الى ما يخص باسم الاجزاء وانقساما الى ما يخص باسم البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط قاعدته في مقدم الرأس كان مقدم الدماغ

القضية وهى انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء فيه قوت الحالة الاولى من الحالات الاربع ففيه تسامح (قال المحاكات وكونه صحيح المزاج الخ) اقول انت خبير بان هذا غير ما ذكره الشارح اذ الشارح جعل فائدة اشتراط صحة العقل البتة لذاته والاشتغال بالمرض ذكره في بيان فائدة صحة البدن ولكل وجه ويتوجه عليه ان هذا مخالف لما هو المشهور من ان النفس لا تغفل عن ذاتها دائما وكذا يتوجه على ما ذكره الشارح من النسبة لذاته اذ يفهم منه ان عند عدم صحة العقل قد يغفل عن ذاته ولا يبعد ان يرجع هذا بان المراد من الغفلة والذهول في العلم الحضورى ليس الا عدم الالتفات الى المعلوم بذلك العلم ونحن نعلم انه كثيرا ما قد لا نلتفت الى ما هو معلوم لنا علما حضوريا كصفات النفس وقد صرح بهذا اى باشتراط الالتفات في العلم الحضورى بعضهم وكيف والمشهور ان الالتفات في زمان واحد الى شيئين محال فتأمل (قال المحاكات فالاول اضعف) اقول اما بيان الضعف في الحجة الاولى فهو ان الحجة القائمة على الدعوى الاولى ان الملازمة المشار اليها بقوله فان لم يحصل له شعور به

فهو ميت وليس بحى ممنوعة اذ حال السكر والنوم الغالب كثيرا ما وصل المولم ولا يدركه وكذا الملازمة المشار اليها بقوله والا لم ينقبض ولم ينبسط ظاهر الفساد اذ الطبع ينقبض وينبسط من ادراك الشئ المولم والملذ من غير ان يحصل له التصديق بانه مولم او ملذ كيف والحيوانات العجم يحصل لها الالم واللذ وعند المحققين لا تصديق لها واما بيان

الضعف فى الحجة الثانية فلان قوله وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين منظور فيه لان اجتماع المثلين المستحيل ان يوجدا فى محل ثالث وههنا يوجد احدهما فى الآخر وايضا لايتحد الوجود فيهما بل يوجد احدهما بوجود عينى والآخر بوجود ظلى وهذا الفرق كاف فى التمايز بين المثلين ولم يلزم رفع الامتياز وهو الدليل على امتناع الاجتماع وكذا قوله ولانه ليس احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس ممنوع اذ لعل الترجيح من جهة الوجود العينى وكذا قوله واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات ممنوع اذ العلم بحصول الشئ بوجهه لابذاته كما هو المشهور ان تصور الشئ بالوجه هو تصور الشئ حقيقة والعلم به وحينئذ لايتوهم اجتماع المثلين اذ الحاصل فى النفس هو صورة الوجه المخالف له فى الماهية واتحاد العلم والمعلوم بالذات انما هو فى التصور بالكنه وكذا قوله لكن حضور الشئ عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة ممنوع اذ لابد فى العلم الحضورى من التفات النفس الى المعلوم ولهذا قد يغفل النفس عن صفاتها ولا تعلمها الا بالبراهين بل قد تنكرها ولا تقبلها اصلا (قال المحاكمات فلان الاوليات الخ) اقول وايضا المراد بالاولى ههنا مقابل البرهان كما يشعر به تقرير الامام (قال المحاكمات و يعنون الفصل الخ) اقول وايضا ليس على المستدل بيان ان مقدماته بديهية او نظرية بل يكفيه كونها معلومة هذا وصاحب المحاكمات لم يذكر وجه الخبط فى التزييف واقول وجهه ان الدعوى لما كانت بديهية فلا يضرها الايراد على المذكور فى صورة الدليل وايضا كلام الشارح يدل على ان حكم الامام بكونها برهانية فاسد اى دعوى ذلك باطل وما ذكره صاحب المحاكمات ان ما ذكره الامام من الدليل على كونها برهانية باطل ولا يلزم منه بطلان المدعى والوجه فيها الرجوع الى الوجدان (قال المحاكمات فقول الشارح الخ) اقول حمل كلام الشارح على ما يتبادر منه على ان الشيخ قسم الباطنة بقسمين احدهما

لامحالة اغلظ و يستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق واطول حتى يكون طوله كالضعف من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ ولما كانت الازواج السبعة التى هى الاعصاب الدماغية موضوعة فى طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالنصف من حصة الجزء المؤخر فلذلك نبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج الثالث من الحد المشترك بينهما واما الى البطون فهو ان للدماغ تجاويف ثلاثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر ثم ان جزأ من جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ فى ثقب الفقرات متدرجا الى الصلابة وهو النخاع وقد نبت العصب زوجا زوجا من جنبيه موازيا ومصاقبا للاعضاء فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين والنخاع كالنهر منه والاعصاب كالاشجار على اطراف الانهار وان اعتبرنا الروح النفسانى السارى فى الدماغ والنخاع والاعصاب فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذ من الجداول الكبار والاعضاء كالمزارع اذا ثبت هذا التصوير فنقول اراد الشارح ان يبين ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم من الدماغ فذكر ان قوة الشم فى زائدتين نابتتين من مقدم الدماغ وقوة الابصار فى عصبتين مجوفتين عند جوار الزائدتين وهما الزوج الاول من الازواج السبعة وقوة الذوق فى السبعة الرابعة من الزوج الثالث الذى منشأه الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع فى القسم الاول من الزوج الخامس الذى منشؤه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث فى الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه فى الجزء المقدم وايضا صرح الشيخ فى الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ وانما وقع فى هذا الخبط لما رأى فى بعض نسخ الكليات وفى الشفاء هذه العبارة بعينها وهى خطأ والنسخة الصحيحة التى تعرض لها الشروح ان هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ

الى العقل والى القوى الباطنة وثانيهما الى ماهو بوسط والى مالايكون بوسط واراد بالوسط الوسط فى التصديق على مايستظهر من الفصل المصدر بالوهم والتنبيه وفى هذا الفصل نفى احتمال مايكون بالقوى الباطنة غير النفس مطلقا وكذا احتمال ﴿٢٤١﴾ مايكون المدرك هوالنفس بواسطة فبقى احتمال مايكون المدرك هوالقوى الظاهرة والنفس بلا واسطة ثم نفى الاحتمال الاول فى الفصل الثالث فبقى الثانى وهو المطلوب واقول فى هذا الموضع يتوجه امور اما اولا فلان المتبادر من كلام الشارح انه جعل حينئذ فى كلام الشيخ اشارة الى الفرض المذكور وهو حالة الانفراج اول الخلقة فيتوجه انه بالحالة السابقة عليه للذات كانت مدركة فيها والظاهر انه اشارة الى الحالة الحاضرة اى حالة التخاطب واما ثانيا فلانه ان اريد بالمدرك مايكون مدركا حقيقة لاواسطة للادراك كما هو الظاهر لم يلزم من نفى كون المدرك هوالمشاعر الظاهرة والقوى الباطنة ان يكون هو العقل بنفسه لابقوة غير نفسه على ماذكره الشارح لجواز ان يكون القوى واسطة وآلة فى الادراك لا انها مدركة وايضا كلام الشارح او بقوة شئ آخر غير صريح فى ان القوة الاخرى آلة وواسطة لامدركة وايضا لايصح قول الشارح لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره اذ المفروض ان القوى هى المدركة والشئ لايغاير نفسه وان اريد ماعم من ان يكون مدركا اوآلة للادراك حتى يدخل العقل والقوة فيتوجه ان كون القوة الاخرى آلة للادراك لايقتضى كون المدرك مدركة فلا يتم ﴿٣١﴾ الاستدلال بقوله لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره على عدم وساطة القوى الاخرى فى الادراك وكيف يدعى كون آلة الادراك لابد ان يكون مدركة مع ان النفس تدرك المحسوسات بالآلات مع عدم الادراك الآلات الجزئية وكذا لايدرك المبدأ الذى هو فاعل الصور والادراكات

ولعله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادى الاعصاب الاربعة فى البطن المقدم لا فى الجزء المقدم وهو المراد من قوله لاسيما فى مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه ولما ظهر ان مبادى اعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبدأ اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ عصب اللمس اما باقى الدماغ او النخاع فالروح المصبوب فى مبادى الاعصاب التى هى الدماغ والنخاع آلة الحس المشترك وانما قال لاسيما الروح المصبوب فى مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ لان بعض مبادى الحس ليس مقدم الدماغ بل باقى الدماغ او النخاع واما قوله فان الحس المشترك كرأس عين فهو بيان لقوله آلة الحس المشترك الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كرأس عين يتشعب منه خمسة انهار وهى اعصاب الحواس الخمس والماء الجارى فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة فى مبادى تلك الاعصاب اعنى الدماغ او النخاع وانقلب بالروح المصبوب فى البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال ففى نهر يتأدى مثل المبصرات وفى نهر آخر مثل المسموعات وهكذا ثم قال لامعنى للتأدية الا ادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوسات وبواسطة الروح المشترك الذى هو آلة الحس المشترك والا فلا حركة للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحركت المثل توقف ادراك المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه فانهم اطبقوا جميعا على ان الصور تتأدى من الحواس الى الحس المشترك تأدى حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتأدى الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل الادراك وايضا لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات فى الحس المشترك وهى حاصلة فى الحواس فلو لم يتأد منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ماذكره الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق الطعم فى مسلك الروح الى الدماغ وفى وسط دماغه وفى مقدم الدماغ مثل ما يجد فى اللسان فشبهته مبناها عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما مر

وايضا حينئذ لا يلزم من نفى كون القوة الاخرى آلة نفى كونها مدركة فلا يلزم كون المدرك هو النفس بذاتها
واما ثالثا فلان الدليل الذى ينفى به كون القوة الباطنة مدركة سواء حمل المدرك على المدرك الحقيقى او المعنى
الاعم يلزم منه نفى كون المدرك هو المشاعر الظاهرة سواء حمل المدرك على المعنى الاخص او الاعم

مرارا **قوله** (قال الشيخ فى الشفاء فى صفة القوة المسماة بالوهم) الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما الا فى الجزئيات لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات كما اذا رأى شيئا اصفر حكم بانه عسل اوحلو فربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ كله آلة له **قوله** (اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا) هذا بناء على ما تقدم من ان الادراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك وفى هذا الجواب نظر اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما يقرره فى الجواب عن الثانى **قوله** (واقول ان الشيخ ذكر فى القانون) لما قال الامام وهذا شئ ذكره فى القانون كذبه فى النقل بانه لم يحكم بالمغايرة فى القانون ثم بانه حكم فى الشفاء بان الحافظة هى المذكرة لكن من الجهتين حتى لا يلزم ان يكون القوى ستا وحاصل كلامه انه ربما يزول المعنى الجزئى عن الحافظة وتنساه فيقبل الوهم بقوته المتخيلة تعرض صورة بعد صورة من الصور المخزونة فى الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور فى الحافظة وذلك لان المعانى الجزئية لما كانت مأخوذة من الصورة فعند نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة تتذكر قطعا **قوله** (والحق ان الذكر الخ) كما ان لصور المحسوسات ارتساما فى الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة ثم انحفاظا فى الخيال ثم ادراكا فى حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم الا بالقوتين وزوالا عن لوح الخيال فيحتاج فى ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك للمعانى المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالقوتين وامر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل تعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ فى الحافظة فهذا الاسترجاع يحتاج الى ثلثة اعمال فكرى اى تصرف فى الصور وهو شان المتخيلة وادراك للمعنى المنسى وهو شان الوهم وحفظ له وهو شان

فلا يحسن قوله فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة الخ وايضا لم يتوجه الشارح لتصحيح التفريع فى قول الشيخ فبقى ان تدرك ذلك الخ على ما سبقه لانه انما استدل على نفى الافتقار الى الوسط دون الافتقار الى القوة الاخرى فلابد اما من تقديره فى كلام الشيخ اى ما اظنك تفتقر الى وسط والى قوة اواراد بالوسط ههنا ما يتناول القوة الاخرى والحق ان يحمل كلام الشيخ على نفى كون المشاعر والقوى مدركة بالمعنى الاعم بان اريد بالمدرك فى كلامه المعنى الاعم والدليل على نفى كون المدرك بالمعنى الاعم القوة الباطنة انا فرضنا اغفال الحواس عن الادراك فى الفرض المذكور فلم يكن القوة الباطنة مدركة ولا آلة لكن يبقى الامر الثالث على ما قررنا وايضا لاحد ان يقول فى الفرض المذكور انما نسلم كون تلك القوى غافلة عن الاحساس لا عن مطلق الادراك ولعل ادراك نفسها ليس بطريق الاحساس بل يكون على نحو العلم الحضورى كعلم النفس بذاتها ثم تقسيم القوى الباطنة الى ما يكون بوسط اى الوسط فى التصديق لا يحسن اذ ادراك القوى انما يكون للجزئيات ولا يكون هناك كسب ووسط الا انه لما لم يثبت بعد ذلك قسم

اليها على سبيل التجويز العقلى هذا ما عندى فى كشف هذا البحث (قال الشارح ﴿ الحافظة ﴾
والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ فى هذه الفصول الى التطويل) اقول واعلم ان الامام جعل المدعى فى الفصول الثلثة
هو ان ذات الانسان غير اعضائه واما انه غير قواه فحيل الى ما سيجئ بعد ذلك وحينئذ كان الفصل الثانى

الحافظة فقد بان ان لا حاجة فى اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق ان لافرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر المتذكرة بالمسترجعة فى القانون وصرح فى الشفاء بالاستعاذة فى بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الخزانة والاولى ان يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر فى بحث الخيال **قوله** (وانما هدى الناس الخ) لما قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه طبى ولما لم يعرف الاطباء الا حدوث الآفة فى التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلاثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلث ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء هو التجاويف الا ان فى اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بان هذه هى الآلات الا انه مخالف لما ذكره اولا من انه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما سيذكره الشيخ من تقديم قوة وتأخير اخرى وتوسيط ثالثة ضرورة انها ليست الا بحسب الموضع **قوله** (ثم اعتبار الواجب) هذا بيان للترتيب بين القوى ومؤكد لما قبله فان الواجب فى الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التى تفيض صور المحسوسات وهى الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التى تفيض معانيها الى الوسط وهى الوهم والى آخر الدماغ وهى الحافظة وتوسط بينهما القوة المتصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة والمعانى تارة والصور والمعانى اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية ويسمى بالاجرام واما سفلية وتختص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة فى اعلى البدن ناسبت الجرم دون الجسم وكذلك نسب معانى المحسوسات الى الروح لان الروح تتكون من بخارية الاخلاط ورقايقها ولما كان المعانى بالنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفاياها ناسبت الروح لا النفس اذ لانسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك ان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات والحس الظاهر فى مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة

مستدركا محضا فلعل مقصوده من نسبة التطويل الى كلام الشيخ ذلك فالشارح ان يورد عليه بان المدعى ليس مجرد ذلك فى تلك الفصول حتى يستدرك بعضها بل كون ذات الانسان يغاير اعضائه وقواه ايضا فلا تطويل على انه لو جعل الدعوى مجرد

كونه مغايرا للاعضاء لاشك ان ماذكره الامام اخصر مما ذكره الشيخ وبه يحصل مقصود الامام فقول الشارح وهذا هو الذى قرره الشيخ ان اراد انه عينه بلافرق اصلا فمكابرة وان اراد انه عينه فى المآل فلا ينافى اشتماله على التطويل (قال الشارح واقول ليت شعرى ما يريد) اقول هذا الجواب مشترك بين الدليل وصورة النقض فان المسلم هو ان فى الفرض المذكور كنا غفلنا عن ادراك الاعضاء بعنوان انها اعضاء لابعنوان انها مدركة محركة فان قلت ادراك الاعضاء انما هو بالاحساس وفى الفرض المذكور اغفلنا الحواس عن الادراك قلنا المسلم فى الفرض المذكور اغفال الحواس عن الاحساس لاعن الادراك مطلقا وادراك الحواس نفسها ليس على سبيل الاحساس بل على سبيل العلم الحضورى كما يقولون فى ادراك النفس ذاتها الا ان يستدل على ان العلم الحضورى انما يصح من المجرد دون المادى والامام فى مقام المنع على الاستدلال فتأمل (قال المحاكمات لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لاتقومه) قول يعنى ان النفس المجردة لايكون مقومة لنوع الجسم المادى اذ كل منهما داخل تحت جنس الآخر ولايتقوم من النفس المجردة والبدن مركب حقيقى له وحدة حقيقية لكن يحصل نوع الانسان وتعينه بالنفس المجردة اقول فيه نظر لانه قد تقرر ان الجنس هو المادة المأخوذة لابشرط شئ والفصل هو الصورة المأخوذة لابشرط شئ والمحصل لطبيعة النوع ليس الا الفصل فلوكان محصل طبيعة نوع الانسان هو النفس الانسانية كانت مقومة لنوع الانسان والانسان مركب فى الخارج منها ومن البدن اذ التركيب

الذهني بازاء التركيب الخارجي وعلى وفقه حتى انه في الذهن عبارة عن الجنس والفصل وفي الخارج عن المادة والصورة بالمعنى الاعم والجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة (قال المحاكات انما تخص الخ) حاصله ان التخصيص باللمس لان الدليل لا يجري في غيره اقول وفي تقرير الشارح نوع مساهلة اذ قوله اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر انما يتم اذا اريد بانفعال المدرك تأثره عن فيضان صورة المدرك ومعلوم ان قبول صورة المدرك لا يقتضي المخالفة بين المدرك والمدرك بالماهية نعم الادراك باللمس يقتضي ذلك لانا لا ندرك باللمس ما يوافقنا في الحرارة والبرودة من الهواء والماء هذا والقول بان المدرك لعله هو عرض في المزاج الثاني باطل لان المدرك لابد ان يكون امرا شخصيا باقيا وهذا بخلاف ما اذا كان المزاج شرطا للادراك اذ شرط الادراك يجوز ان لا يكون واحدا بالعدد ونظير ذلك انهم لم يجوزوا كون ماهية الصورة علة فاعلية للهيولى وجوزوا كونها شريكة لها وشرطا لتأثيرها على ما مر في النمط الثاني (قال المحاكات لما قال اولا الخ) اقول وهذا التوجيه خلاف مساق كلام الشارح لانه قال انما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض نذكره في الفصل التالي لهذا الفصل والغرض الذي يذكره على ما قرره هو انه انما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية ﴿ انواع ﴾ عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان ثم قال ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان يتبين فجعل النطق من قبيل الافعال النباتية من جهة عدم تبينه مثلها ثم صار المقام مظنة ان يقال فلم استدل على النفس بالمزاج

الحس الظاهر ووسط المتصرفة فيهما ثم اعترض عليه بانه بيان خطابي لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس في مؤخر الدماغ والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه اولى بان يجعل في مؤخر الدماغ لكون اللمس والسمع في مؤخره مع ان الحاجة الى اللمس اكثر وقد سمعت بان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في التجاويف فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح ليس هذا بدليل آخر بل ليس الا بيانا للترتيب وتنبيها على العناية الالهية في ذلك على ان قوله السمع في مؤخر الرأس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله ولين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من يتأمل في كتابه واما قوله وهذا القسم منبتة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهو الذي ذكرنا فيما قبل انه خطأ ربما وقع من طغيان القلم او من الناسخ **قوله** (والحجة التي اقامها الفاضل الشارح) جرى على ظنه انهم يقولون ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة فابطل ذلك بان النفس هي المدركة لجميع الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم وهذا المطعوم هذا الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذي يدرك الكلي ومدرك الكلي النفس فيكون هي المدركة للجزئيات اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها **قوله** (وهذه غير متباينة الذات) ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شيء فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقهما بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافهما فان صفات المجرد من العلم والقدرة والحيوة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام في ان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي مبادي افعال مختلفة فهي

مع ان المزاج كالنطق غير بين فاجاب بانه وقع لا بالقصد الى آخر ما قال فالسؤال الذى توجه الى جوابه هو ان الاستدلال بالمزاج ليس استدلالا بالفعل البين الثبوت للنفس كالادراك والحركة مع ان الاستدلال انما يكون بالفعل البين الثبوت على ماذكرت آنفا لا ان المزاج ليس من الافعال مع انك ذكرت ان الاستدلال انما هو بالافعال ليندفع بما اجاب به صاحب المحاكمات (قال المحاكمات ويحصل جواب الخ) اقول فيه بحث لان الثابت بالدليل على هذا ان مزاج المولود مغاير لنفس الابوين اذ حاصل الدليل يرجع الى ان الجامع المتقدم مغاير للمتأخر ومن قال بان المزاج هو النفس يقول بان مزاج المولود عين نفس المولود يعنى ان كل ما تنسبونها انتم الى امر آخر مغاير للمزاج وتسمونها باسم النفس ننسبها الى المزاج نفسه ولم يقل احد بان مزاج المولود عين نفس الابوين ولم يصلح لان يتوهم احد ذلك حتى يحتاج الى نفيه وايضا ذلك الجواب لا يطابق السؤال الذى قرره الشارح اذ المذكور فى السؤال هو انكم تقولون ان النفس التى هى صورة الحيوان جامعة لاسطقصاته فالكلام فى جامع الاسطقصات التى هى النفس الحيوانية لا فى جامع اجزاء النطفة وكان فى كلام الشارح ما يشعر بعقليته ايضا عن ذلك حيث قال فى آخر الفصل وبالجملة فالغرض على التقديرين اعنى ان يكون الجامع والحافظ شيئين اوشيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شئ آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن اونفسا اخرى (قال الشارح فقول الشيخ فى الشفاء الخ) اقول ليس المراد ان المخالفة من جهة قوله الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين لعدم المنافاة بين كون جامع اجزاء النطفة نفس الوالدين وبين كون جامع اسطقصات بدن الحيوان نفس ذلك الحيوان ضرورة ان النطفة ليست هى البدن بل اراد ان قوله ثم يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان تستعد لقبول نفس الخ يخالف

انواع واما القوى الانسانية فهى ليست تختلف فى الموضع بل هى قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ولهذا ايضا قال كأنها اصناف وهذه مناسبة قد اكتفى فيها بتقريب ما لا تحقيق

قوله (فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن) لاشك ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا فى البدن وهو فعل منه فاثبتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتين الادراك من الملأ الاعلى والفعل فى العالم الادنى وفى بدنه فبالجهة الاولى متأثرة وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التى بها يدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظرى والقوة التى بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملى واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظى لاختلافهما من حيث ان الاولى مبدأ الانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه لاشتراكهما فى كونهما قوتى النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا يتعلق بعمل وادراك بآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظرى الى قوتين اوالى وجهين قوة ادراك الامور التى لا تتعلق بعمل كالعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراكها الآراء التى تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم العمل واما العقل العملى فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباط ما يجب ان يفعل من رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظرى فهو يستعين فى ذلك بالعقل النظرى اذ العمل لا يتأتى بدون العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهى ان كل حسن ينبغى ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغى ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغى ان يؤتى به فينتج ان الصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى كلى ادركه العقل النظرى ثم ان العقل العملى لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظرى ايضا لكن العقل العملى انما يفعل هذا الصدق فى العلم بذلك الجزئى فالعقل العملى بل النفس انما يصدر منه الافعال بآراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات

ان الادراك ليس فعلا للمدرك واثرا من آثاره بل الادراك اما كيف او انفعال او اضافة وليس من مقولة الفعل
ولو سلم فلا شك لمن راجع وجدانه ان ادراك الملايم ليس مسبوقا بادراك الحركة اليه بل نفس الحركة اليه مسبوقة
بادراكه وان اراد ان ايجاد العلم والادراك من المفارق كان علة غائية لتصور الحركة

ففيه ان افعال المفارق ليس معللا
بغاية راجعة الى السافل والالزم
استكمال العالي بالسافل وذلك باطل
على ما يجيء في النمط السادس ثم يرد
على قوله امكن انفكاك الحركة
عن الادراك كما في النبات ان المراد
بالحركة ههنا هو الحركة الارادية وليس
في النبات انفكاك الحركة عن الادراك
بمعنى ان يوجد فيه الحركة بدون
الادراك على ما اشتمله او لا
واقتضاه قوله ولاحتياج الادراك
الى الحركة وعدم احتياجها
الى الادراك اذ الكلام في الحركة
الارادية لانها التي يذكرها الشيخ
ههنا وتصدى لبيان تقدم الادراك
عليها ولو سلم ان ادراك الحركة علة
غائية لادراك الملايم او غيره في الجملة
فلا نسلم انه علة غائية له مطلقا حتى
يلزم احتياج الادراك الى الحركة
وعدم تحققه بدونها والاصوب
أن يقال معنى قول الشارح ولذلك
لم يكن النبات مدركا انه لما كان
فائدة الادراك والحكمة المترتبة عليه
الحركة الارادية لم يكن النبات
مدركا لانه غير متحرك بالارادة
ثم حمل كلام الشارح على انه وجه آخر
لتقدم الادراك على الحركة بناء على
ان فائدة الشيء مترتبة عليه ومتأخرة
عنه لا يلايم قوله والحق انه لا تقدم
لاحدهما على الآخر (قال المحاكات
واما ان الحركة في نفسها الى آخره) اقول الاظهر ان يقول التقدم بحسب الوجود الاصلي اولى ✤ لما ✤
بالاعتبار من التقدم بحسب الوجود الظلي واما ان التقدم في احدهما تقدم بنفسه وفي الآخر بحسب الادراك
لا بنفسه فانما يصح على القول بالشبح وسيظهر انه باطل لانه مبني على القول بنفي وجود الطبايع في الاعيان حقيقة

مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على
الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل
عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا
فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه
في البقاء وقد بقي للامام ههنا بحث وهو انه ان عنى بالقوة العملية كون
النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل
الهيولاني هذا الاستعداد مع عدم مستعمله وبالعقل بالملكة استعداد
المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس
بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عنى ان النفس موصوفة
بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعدت لقبول
العلوم فلا بد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد قوله (وذلك
خبط يشتمل مع مخالفته المتن على التناقض الصريح) اما مخالفة
المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على
التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق
الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور
بالحد الاوسط وهو متناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور
بالاوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق بها
فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد
الاوسط يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعورا تصوريا ثم يصدق به
فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري
فلا تناقض قوله (اي ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب
بحسب الكيف والكم) اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوءها
هذا في الفكر ظاهر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع
بالتأدي من المبادي الى المطلوب وربما يبطؤ في فكر يتأدى الى المطلوب
في زمان قصير ومن فكر يتأدى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما
لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة تأد من المبدأ او بطؤ
وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان
بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون
اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف

لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحادس يضع المطلوب فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبدأ المرتب ولاشك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول واما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب الزمان التأدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكفي له في العلم لمطلوب العلم بالمبادى المترتبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالبال وهذا يستدعى زمانا فيكون للاولين سرعة التأدى وللآخرين بطؤ والاول اى الاختلاف في الكيف يكون في الفكر اكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما يختلف سرعة وبطوأ فالاختلاف في الكيف ثابت دائما وربما لايتعدد الفكر فلايختلف بالعدد فان قلت فالفكران ربما يتشابهان في السرعة والبطؤ قلت هذا مستبعد لاختلاف الاذهان والثاني يكون في الحدس اكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التأدية وبطؤها ووجود العدد واما عدم السرعة والبطؤ فلتجرده عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس فكلما كان النفس اقوى كان حدسها اكثر **قوله** (ثم شرع في تقرير الحجة) للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لايمكن ملاحظتها لابتجشم كسب جديد وفي حالة الذهول لاشك انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فتلك الصورة اما ان لاتكون حاصلة للنفس اصلا فلافرق بين الذهول والنسيان واما ان تكون حاصلة للنفس بوجه لحصولها اما في النفس اوفي غيرها لاسبيل الى الاول والالكان الذهول عين الادراك اذلامعنى لادراكها الانفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها مع حصولها فيها فتعين ان يكون شئ غير النفس يرتسم فيه الصورة المعقولة وليس جسما اوجسمانيا ولا نفسا لان النفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات ولانا نلاحظ الصورة المعقولة في اى وقت نشاء فلوكانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود ترتسم فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعال وقوله واما في القوة الوهمية لادخل له في الاستدلال

(قال المحاكات تصريح بتقدم الادراك على الحركة كماذكره الامام) اقول فيه بحث لانه اذاكان تقدم الادراك على الحركة محققا على مااستقر عليه رأى الشارحين فلم يكن الادراك والحركة الارادية متساويين في الرتبة فلم يحتج الى اخذ الحركة الارادية في حد الحيوان ولم يصح قول الشارح والحق انه لاتقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعلا مبدئ فصلين متساويين في الرتبة ويمكن الجواب بان الفصل اى القائم مقام الفصل الحقيقي ليس هو الحركة والادراك بالفعل والا لم يكن الحيوان عند عدمهما حيوانا بل صلاحية الحركة وصلاحية الادراك لانهما لازمان للفصل الحقيقي للحيوان غير منفكين عنه وكون الادراك متقدما على الحركة لايستلزم كون صلاحية الادراك متقدمة على صلاحية الحركة فليتأمل وربما يناقش على ماذكره الشارح من ان الحركة علة غائية للادراك انه لوكان كذلك لم يصح قوله والحق انه لاتقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة اى بحسب الطبع اذ لكل منهما على هذا التقدير تقدم بحسب الطبع على الآخر من وجه اللهم الا ان يقال اراد انه لاتقدم لاحدهما على الآخر بحسب الطبع على الاطلاق (قال المحاكات وهذا القدر كاف الخ) قول للامام ان يقول كل حركة ارادية مسبوقة بادراك بدون العكس الكلي اذلاشك انه قد يتحقق الادراك بدون سبق الحركة عليه فيتقدم نوع الادراك على نوع الحركة بدون العكس وهذا يكفي لتقديم بحث الادراك على الحركة (قال المحاكات وفي عبارة الى آخره) اقول اراد بالمبدأ مبدأ الاشتقاق والانتزاع لا المبدأ بمعنى العلة فلايرد ما اورده واراد بالفصل مايقام مقامه بناء على ان الذاتي لايكون مشتقا لما تقرر في موضعه **(قال المحاكات بحصول نفسها) اقول ماذكر انما يدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها عند العقل وليس في الكلام مايدل على الحصول في العقل فكلمة في**

في عبارة صاحب المحاكات ان وقعت بمعناها لم يصح وان وقعت موقع كلمة عند بتوجيه ان الحصول بنفسه عند العقل على ما هو مصرح به عبارة عن العلم الحضوري فقوله فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين منظور فيه اذ لو كان التعقل لحصول نفس الشيء عند العقل لايكون هناك حلول (قال المحاكمات فهو تعريف الخ) اقول الاصوب ان يقال فيلزم ان لايكون منعكسا على ما هو الظاهر من كلام الشارح واما ما ذكره فيرد عليه ان الاخص انما يلزم ان يكون اخفى من الاعم لو كان العام ذاتيا للخاص وهو ممنوع فيما نحن فيه لا يقال العام مطلقا لكونه اكثر افرادا كان اظهر مفهوما من الخاص لانا نقول يجوز ان يكون للخاص ظهور بالنسبة الى العام من جهة اخرى فلا يلزم فساد اخذه في تعريف العام ولو سلم فنقول سيجيء ان هذا التعريف لفظي وفي التعريفات اللفظية يجوز تعريف الشيء بالاخفى مفهوما وبما يتوقف معرفته على معرفة المعرف (قال المحاكمات لحصول الصورة الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا الكلام مشعر بان حين التخيل يكفي حصول الصورة في الخيال ولا يلزم حصولها في الحس المشترك وهذا خلاف تصريحاتهم ويمكن الجواب بان المراد بيان الحضور عند الحس الذي له دخل في الادراك سواء كان كافيا ام لا وههنا الحضور عند الحس المشترك الذي لحصولها في الخيال مدخل في الادراك التخيلي فتأمل (قال الشارح ان كان الادراك مستفادا من خارج) اقول ظاهره ان الامر الخارجي يكون منشأ لحصول الصورة وحينئذ يكون ادراك المجرد داخلا فيه مع انه لا حاجة فيه الى الانتزاع على ما يصرح به فينبغي حمل الكلام على ان الخارج النفس وهو ❊ زالت ❊ التعمل اللازم في الانتزاع مدخلا فيه واستفادة الامر الخارجي منها على تقدير ان يكون حصول الشيء في الذهن علة لحصوله في الخارج كما اذا تصور الحداد السرير فصنعه وادراك المجردات الخارجية عن النفس وصفاتها داخل

وان قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان يقال كما ان للعقل بالنسبة الى المعقولات ثلث احوال كذلك للحس والوهم بالقياس الى المتخيلات وما يتصل بها الاحوال الثلث حتى ان ادراكها حصولها عند الحس والوهم ونسيانها زوالها عن الحس والوهم وعن خزانتهما وذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها تحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس وحاصل الجواب ان الجسم يقبل التجزي فيمكن ان يكون الادراك في جزء والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بان ينتقل بعينها من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل بان يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة وحدوث مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر مباين فهب ان النفس اذا عاودت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة في العقل الفعال يفيض مثلها الى النفس لكن لم قلتم ان فيضانها منه لم لا يجوز ان يكون من امر مباين كما في الخزانة فنقول لعلهم لم يحيلوا ذلك لكن لما لم يشك في ان الجوهر العقلي من شانه افاضة المعقولات اقتصروا عليه حتى لا يلزمهم اثبات ما لم يدل البرهان عليه **قوله** (لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا) اي الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس يجب ان يكون عقلا **قوله** (اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال) لما اثبت موجودا قد ارتسم فيه المعقولات اراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بالقياس اليه والادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس ولما كان جميع المعقولات مرتسما فيه فادراك النفس بعض ما فيه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب انقطاع الفيض لاعراضها عنه الى شيء آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المرآة اذا حوذي بها شيء ظهر فيها صورته واذا حوذي بها شيء آخر

زالت الصورة الاولى ونسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما فى الخزانة **قوله** (الا قوله) هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ذكر الامام ان حاصل الحجة ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا وهذا بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ فى الشفاء لا حاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لاشك ان كل ما حدث بعد ان لم يكن لابد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا وعالما فلابد من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصورة العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا الجاهل يمتنع ان يفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره تكرار لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لاطائل تحته **قوله** (قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة) قال الامام هذا البحث انسب بنمط التجريد لانه يبحث عن تجرد النفس الا انه لما اثبت ان العقل خزانة للنفس وكان ذلك موقوفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسمانى ذكر دليلا على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة الحيرة فليس هذا البحث هنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمية بل لبيان احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات ههنا لان الكلام ههنا فى النفوس الارضية والسماوية وانما وقع هذا البحث فى العلم الطبيعى لانهم يبحثون عن الاجسام انها ذوات انفس بهذه الصفة لكن قوله تبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه لانه لم يبين اولا الا انها شيء يغاير البدن واما مفارقته عن الجسمية فانما ذكرها ههنا نعم قد اثبت بعد بيان مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالتعقلات وكمالات آلية كالاحساسات ويبحث ايضا فى نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة عن البدن والبحث ههنا عن وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين **قوله** (اشارة الى تمهيد اصل كلى)

فى قوله اولم يكن فيه فليتأمل (قال المحاكات لاتحادهما فى الماهية الخ) اقول لايلزم الاتحاد فى جميع العوارض واللوازم بل فى لوازم الماهيــة وعوارضها اذ المثال موجود بوجود ظلى غير اصيل فلا يكون معه ما كان من لوازم الوجود الاصيل وعوارضه وكذا لايلزم اجتماع المثلين المستحيل لانه انما يكون مستحيلا من جهة لزوم ارتفاع الاثنينية والتمايز بينهما بالكلية وههنا احدهما موجود بوجود اصيل والآخر بوجود ظلى فيتمايزان (قال المحاكات بخلاف ما اذا كان الى آخره) اقول فيه بحث لانهم اختلفوا فى ان المعلوم بالذات هل هو الصورة الذهنية ام الامر الخارجى فذهب الشيخ والفارابى الى الاول وصرحا به فى تعليقاتهما وذهب اكثر المتأخرين الى الثانى وميل الشارح والامام اليه كما يظهر فى ذيل هذا البحث من ان المبصر هو زيد الخارجى لا الصورة الحاصلة منه ولم يذهب احد الى ان المعلوم فى الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجى وفى غيرها الصور الذهنية كما يستفاد من كلام صاحب المحاكمات ثم معتمد الفريق الاول ان المعلوم بالذات ما هو الموجود بالذات فى الذهن وما هو الموجود بالذات هو تلك الصور المرتسمة واما الامر الخارجى فانما هو معلوم بواسطة ان الصورة المطابقة له موجودة فى الذهن وايضا كثيرا ما يدرك ما لا وجود له فى الخارج فالمدرك حينئذ ليس الا الصور الذهنية كما فى البرسام والوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا لم يكن ومعتمد الفريق الثانى على ما يجيء فى كلام الشارحين انه لاشك انا اذا ابصرنا زيدا كان المبصر هو زيد لا الصورة المنطبعة فى الجليدية او غيرها فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان يكون من المبصرات وايضا قالوا ليس لنا شعور والتفات الى الصورة الذهنية بل هى مرآت لملاحظة الامر الخارجى اقول وايضا المنكرون للوجود الذهنى وارتسام الصورة قائلون بالعلم والادراك وقد تصدى بعض المحققين

من المتأخرين للتوفيق بين المذهبين وملخص ما افاده فى ذلك انا اذا ادركنا شيأ فلا شك انه ليس لنا التفات الى الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن متشخصة بتشخصات ذهنية بل الى الماهية الحاصلة فى ضمنه بناء على حصول الاشياء بنفسها فى الذهن وحينئذ نقول من قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية اراد بها الماهية الموجودة فى ضمنها فان اطلاق الصورة على الماهية المعلومة شايع وقد صرح به صاحب المحاكمات ههنا ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجى دون الصورة اراد بالامر الخارجى مقابل الصورة من حيث انها صورة اى الماهية المذكورة فلا منافاة وانت تعلم مما قررنا حال ادلة الطرفين اقول ويمكن التوجيه والتوفيق بوجه آخر بعد حمل الخارجى فى كلام المتأخرين على مايقابل الصورة من حيث انها صورة على ما نقلنا آنفا او على الموجود فى نفس الامر بناء على ان جميع المفهومات موجودة فيها لانها تصلح ان تصير موضوعات لقضايا ايجابية صادقة وكيف يذهب عاقل الى ان المعلوم هو الامر الخارجى بالمعنى الاخص مع علم كل احد بانه كثيرا مايدرك مالا وجود له فى الخارج وهو انه لاشك ان القصد والالتفات الى الماهية الموجودة فى ضمن الصور الذهنية بالذات وكذا لاشك ان الموجود فى الذهن اصالة وبالذات هو تلك الصور المرتسمة فيه وانما الماهية موجودة فى ضمنها فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية اراد بالمعلوم بالذات ماكان موجودا فى الذهن بالذات وقد عرفت انه الصور لاشك فيه لاحد ومن قال بان المعلوم هو الامر الخارجى اى الماهية الموجودة فى الذهن فى ضمن الصورة اراد بالمعلوم بالذات ماكان ملتفتا اليه بالذات يتوجه اليه القصد اصالة ولاخلاف فى انه الماهية المذكورة فلا خلاف فى المعنى فاحفظ هذا التحقيق عسى ان ينفعك فى مواضع (قال الشارح والجواب عن الاولى)

حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لايلزم من انقسامه انقسام الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهى منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا **قوله** (شرع فى تقرير الحجة) تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع لانه لوكان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة فى الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة فى الوضع حاصلة فى العقل بالضرورة والحاصل فى العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة فى الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال وعلى تقدير جوازه فهو مستمر على المطلوب لان كل جملة متناهية اوغير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة الوضع فان كان منقسما بالقوة فهو محال على ما سيأتى ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع ففى المعقولات ماهو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع ويكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لاينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم اوقوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليست بجسم ولاقوة جسمانية وهو المطلوب لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال المعقولات على اجزاء غير متناهية بالفعل فقيد الفعل لاخراج المنقسم بالقوة فانه سيبينه وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسمانى ينقسم الى الاجزاء ولا يتمشى الدلالة فى جميع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لما مر اى لان النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لابد ان يتعقلها لكن هذه المقدمة لاحاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام فى معقولات النفس واما ثانيا فلانه يكفى فى الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير

﴿ منقسم ﴾

اقول يمكن الجواب عما ذكره الامام اولا بوجوه ثلثة احدها ما ذكره صاحب المحاكمات اولا وثانيها انا نختار
ان بعضا من الصور مطابقة وكانت علما وبعضها غير مطابقة وكانت جهلا وكون بعض الصور جهلا على
مالزم من الشق الاول ليس محذورا بل هو واقع وثالثها انه على تقدير تسليم ان شيئا من الصور
لم يكن غير مطابق للخارج بل كلها
مطابق للخارج فالمانع من كون الادراك
اضافة حينئذ وان لم يكن عدم تحقق
المدرك الذي هو طرف تلك الاضافة
اذ المدرك على هذا التقدير يكون
موجودا البتة لكن يتحقق مانع آخر
منه وهو ان الاضافات ممتنعة الوجود
في الخارج على ما تقرر في موضعه
واختاره المحققون ومنهم الشارح
واذا امتنع وجود النسب والاضافات
في الخارج فامتنع وصف الادراك
بالمطابقة على تقدير كونه اضافة
اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق
والمطابق بالماهية والمتحقق في الخارج
ليس اما هو طرف الاضافة الذي
هو المدرك ولا اتحاد بينهما في الماهية
اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن استفادة
الجوابين معا من كلام الشارح
فالجواب الاول من قوله بان الصورة
منها ما هي مطابقة للخارج هي العلم
ومنها ما هي غير مطابقة للخارج
هي الجهل فكان اختيار الشق الاول
والتزام ما لزمه الامام من كون
بعض الصور جهلا اذ الكلام
في مطلق الادراك المتناول للعلم
والجهل وثانيهما من قوله فاما
الاضافة الى آخر ما افاده لكن لا يخفى
على الناظر ان سوق الكلام لا يلائم
حمله على الجوابين بل محمول اما على
الاول فكان قوله فاما الاضافة الى
آخره تتمة للكلام واما على الثاني فكان قوله ان من الصورة توطئة للجواب وهذا هو الظاهر ثم اقول وعلى
الجواب يتوجه ان من فسر العلم بالاضافة لم يعتبر في المطابقة وكون الادراك علما الاتحاد في الماهية بل له ان يفسر
الجهل بمعنى آخر بل على ما يختاره الشارح من ان العلم لا بد ان يكون مطابقة للخارج بمعنى الاعيان المقابل للصورة

منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو اثبته
لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو اوجب لم يلزم ان يكون مجردا بل
المراد عدم الانقسام الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام
الحال الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام
المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فتعين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء
الوضعية كما فسرناه ولهذا استنتج انه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو
قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه
يلزم من عدم انقسام الحال مطلقا عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس
عدم انقسام المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام
الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع فيكفي
فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل
الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع
ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة مستدركة **قوله** (واعلم
ان ما ليس بمنقسم بالفعل) اورد الشيخ بعد هذا الفصل سؤالين حملهما
الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول
لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم
الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم الا الى المتشابهات اما انقسام
الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان واقول
الاحتمال الثاني غير آت لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف
يحتمل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الاقسام في الانقسام الى الانواع
مختلفة ولا تدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقال المراد انقسام
الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية لانا نقول
هذا الانقسام جعله الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف
وانقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلا
له والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال الاحتمال الاول والسؤال
الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما اورده المعلل
من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال
لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى
اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال والا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى

الادراكية مطلقا لم يتحقق المطابقة بهذا المعنى في العلوم التصديقية بعين ماذكره اذ النسبة التي هي متعلقاتها غير موجودة في الخارج بهذا المعنى والحق ان المراد بالخارج ههنا اي عند اتصاف الادراك بالعلم والجهل ماهو بمعنى نفس الامر اذ اطلاق الخارج على هذا المعنى شائع في كلامهم وعلى ﴿ ٢٥٤ ﴾ تقرير الشارح حيث قال

فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا موءخذة ظاهرة اذ اللازم مما قررنا ليس الا عدم كون الادراك بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا ولعله ذكره استطرادا هذا هو تحقيق ماذكره الشارح ويرد على ماذكره صاحب المحاكمات لانه نبه عليه بقوله فيما سبق ان هذه العبارة تدل ظاهرا على حصر الجهل في عدم مطابقة الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية ولو سلم عدم دلالتها على الحصر فلا اقل من عدم دلالتها على ان الجهل قد يكون لعدم مطابقة الصورة الذهنية للامور الاعتبارية (قال المحاكمات اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون المدرك الا موجودا في الخارج) اقول لا يخفى على الناظر ان الظاهر من تقرير الشارح ما اشرنا اليه ويرد على ما قرره ان كون المدرك لا يكون الا موجودا في الخارج مما الزمه الامام على هذا الشق حيث قال وان كانت مطابقة فلابد من امر خارج وبنى عليه جواز كون الادراك مطلقا هو الاضافة فلا يمكن دعوى فساده بل الظاهر على ما اشرنا اليه ان يجعل قوله لامتناع وجودها في الخارج اشارة الى ما اختاره من ان الاضافات غير موجودة في الخارج والا لزم التسلسل ثم كون الصور الادراكية التي كانت

ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب فكأن سائلا يقول لا نسلم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة ويكون حالا في المنقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجيب بانه غير الانقسام الذي نحن بصدده وسيأتي له مزيد تقرير **قوله** (تنبيه على فساد هذا الاحتمال) وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخلو اما ان يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل اولا والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين في العقل مغايرا لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط فلابد ان يكون في المعقول امر زائد على القسمين فانه لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصوله لهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو جزأ آخر لانا فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارضا من مقدار او عدد وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين فوجب ان يكون متعلق الماهية به مقتضيا له فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضناهما متشابهين ومشابهين له هذا خلف والثاني ايضا باطل والا لكان الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن مقدار يقبل القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع وتفريق الجمع قبل الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عروض الزيادة والنقصان لان في اقل من ذلك المقدار بلا غاية فان اجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة ومشابهة لها في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في العقل كالكل فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فقد عرض للصور العقلية زيادة ونقصان فيكون الصورة العقلية ملابسة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها هذا خلف وقول الشارح في القسم الاول وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط وفي الثاني بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين شرطا في معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما يكون الشرط مفقودا لو كان حصول القسمة شرطا لمعقولية كل شيء

منشأ لانكشاف الاشياء عندنا ليست صورا قائمة بما غاب عنا سواء كان مجردا او جرمانيا من اجلى ﴿ وليس ﴾ الضروريات وكيف يمكن ان يقال نحن عالمون بعلوم قائمة بالعقول او بالخيال ولا حاجة الى تخصيص الادراك بالعقل بل ولا تخصيص ما قام به الصور الادراكية بالاجرام على ماذكره الامام على سبيل التنزل ويرد على قوله فلا ادراك

ليس تلك الصور بل هـذه المسالة انه لم لايجوز ان يرى الادراك تلك الصورة بشرط مقارنتها هذه الحالة وقد
تلاسيا هل في قوله فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير الى آخره ومنشاؤه اسقاط كلام الشارح من البين وفي قوله
لانهـا لاتحس الا باشياء صغيرة مساحة اذ العظم والصغر من خواص المقادير (قال المحاكمات
بل يلاحظ) اقول ويمكن الجواب
عنه بانه يجوز ان يرتسم من اعظم
المقادير مقدار صغير ويكون ذلك
المقدار الصغير بازاء اعظم المقادير وكانت
مرآة لمشاهدته وعلى هذه النسبة
ما كان اصغر من المقدار الاعظم ارتسم
منه ما كان اصغر مما فرضناه من المقدار
بالنسبة المذكورة وهكذا لكن نقول
لاشك ان كل مقدار عظيم يمكن
فرض ما هو اعظم منه ويمكن تخيله
وهكذا ومن المعلوم انه لايمكن
ان يزيد مقدار الصورة المرتسمة الى
غير النهاية بل اذا وصل الى ما يساوي
محل القوة انقطع فبعد هذه المرتبة
اشكل امر الادراك (قال المحاكمات وهذا
الجواب الى آخره) اقول يمكن الجواب
عن الاول بانه ليس مقصود الشارح
بهذا الجواب حسم مادة الايراد
بل ليس كلامه الا على خصوص
تقرير الامام حيث اورد لزوم كون
العقل مستديرا واشار الى الجواب
الحاسم في العبارة من ان الحاصل
صورتها لا عينها وان كانت الصورة
مطابقة له في الماهية لان اتصاف
المحل بالحال انما هو من لوازم الوجود
العيني للحال لا من لوازم وجوده مطلقا
واراد بالوجود العيني او الخارجي
ما يتناول ما هو الخارجي حقيقة
او ما يحذو حذو الخارجي في ترتب
الآثار وان كان ذهنيا كوجود الصور
في الذهن واما وجود الشيء بصورته لا بنفسه فيوجب الادراك لا الاتصاف والاول يوجب الاتصاف لا الادراك
الا اذا التفت النفس اليه فيصير مدركا لكن بالعلم الحضوري لا الحصولي وعلى ما قررنا اندفع لزوم النقض بلوازم
الماهية وبالمعقولات الثانية حيث لايتصور وجود خارجي للصفة والجواب عن الثاني بانه منع واستناد بجواز كون

وليس هو المفروض بل شرطية معقولية ذلك المعقول المنقسم وكذلك
يجوز ان لايكون حصول القسمين شرطا بل لايكون كل واحد بانفراده
معقولا والحق ان يحذف ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له
في متن الكتاب اثر ثم في هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم
الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم تكن
مجردة عن اللواحق المادية هذا خلف فلا دخل لابطال القسم الاول
في ذلك اصلا الثاني انه ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصورة المعقولة
مغشاة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان يكون
الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نسلم بل الصورة
العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه
العوارض كما يعرض للحال المقدار الذي هو للمحل والانقسام العارض
له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها
فسلم ولكن لانسلم ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل
الذي يثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها
واما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا قوله (ليتم الفرق
بينهما) حاصله ان الصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع
يلاحظها النفس ويميز بينها فلا ترتسم فيما هو كذلك وهذا بازاء
ما قيل الصورة العقلية لاينقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محلها
كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع ههنا بمعنى
المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة الحسية لم يحتج
الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست
بذات وضع فلا يقوم بذي وضع وايضا لا يصدق ان الصور الخيالية ذات وضع
لان من الصور الخيالية ما هو معدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات
فتبين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة واعتباره بين الاشياء المتعددة
التي هي الاجزاء دال على ذلك قوله (واعترض افاضل الشارح)
هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لايجوز
ان تكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل لان الصورة
العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها
وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في النفس اعراض

المستدير ماحصل فيه الاستدارة الشخصية لاماحصل فيه الاستدارة مطلقا وفيه ان الحاصل في العقل الشخص الذهني من جهة الاستدارة فان فرق بين الشخص الذهني والحار حتى كان رجوعا الى الجواب الحاسم اللهم الا ان يقال المراد بالمستدير ماحصل فيه شخص

من الاستدارة دون الشخص الذي هو الصورة الذهنية له هيئة الاستدارة وفيه تكلف لايخفى (قال المحاكمات واما الجواب الخ) اقول يمكن توجيه كلام الشارح بان معنى كلامه انا لانم ان الحار ماحصل فيه الحرارة اي شئ كان بل ماكان قابلا لانفعاله عنها واتصافه بها والحاصل ان استعداد المادة شرط الاتصاف ولعل القوة ليست قابلة للاتصاف بها ولاينافي ذلك كونها قابلة بحصولها فيها فلعل حلول الشئ في الشئ مطلقا لايكفي في الاتصاف بل لابد مع ذلك من قابلية ذلك المحل للاتصاف واراد بالانفعال الاتصاف وايضا الحلول الذي يكون منشأ الاتصاف هو الحلول الذي يكون المحل خاليا عن ضد الحال بهذا الحلول لحلول الحرارة في الجسم العنصري حتى لايكون هذا اجتماع الضدين وليس حلول الحرارة في القوة المدركة هذا الحلول اذ بهذا الحلول يحل ضدها فيها عند تصورهما معا فاذا اكتفينا في الاتصاف بمجرد الحلول ولم يشترط الخلو عن الضد لزم اجتماع الضدين عند تصورهما معا وهذا سند آخر للمنع المذكور (قال المحاكمات قال الامام الحجة التي الى آخره) اقول يمكن منع لزوم هذا ايضا من الدليل اذ الدليل المذكور انما دل على ان المدرك لابد

غريبة عن ماهيتها فلو استحال حلول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضا و جوابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمه العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية الثاني انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان كل حال في المتحيز ذو وضع واليه اشار بسبب محله الى آخر ماذكر ولم يحتج الى بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب مأخذا لاستنتاجه من قياس واحد والامام استنتج من قياسين واعلم ان من الظاهر البين ان المراد بالوضع ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام به وهذا ايضا مما يحقق الخلاف في الحجتين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيجب ان لا تحل في جسم واقول ايضا ان عينا ان عينا اذا حلت في عين فان كانت احديهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع او كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر واما الصورة وهي غير اصيلة في الوجود اذا وجدت في النفس وهي عين فهل يستدعي انقسام احديهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها وهل النسبة التي بينهما وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق مع انا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصور والاعراض متى نعة اذ الصورة المائية لا يجامع الصورة الهوائية والسواد لا يجامع البيض وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض و ايضا الصورة المادية العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيمة كقبولها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تمحى عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لاتزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذ زالت لايحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذا زالت يحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول **قوله** (واما اعتراضه المستفاد) هذان اعتراضان على دليل جسمية القوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم المجرد لايجوز ان ينطبع فيه الاشياء لمتباينة الوضع منقوض بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع

ان يكون موجودا في غير الخارج واما انه لابد ان يكون موجودا في ذهن المدرك فلا يلزم من الدليل لجواز ان لايكون ادراكنا الاشياء وجودا لها بل انما وجودها حصولها في المبادي العالية وهذا اولى بما ذكره الامام لان ما ذكره انما يرجع الى النزاع اللفظي في ان مايطلق عليه لفظ الادراك ماهو بعد الاتفاق على ان

﴿ **قوله** ﴾

قوله (بل بغيرها) كما يقال الوهمية انما يدرك معنى المحسوس كصداقة هذا الشخص من حيث هي كذلك ولاشك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لابد ان يكون جسمانيا قوله (هو الاحتمال الثاني) اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكل الى الجزئيات ومامنعناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فاين هذا من ذاك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكل الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانه لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولايلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لايتعرض لكليهما مع انه معقول بل الوجه في ذلك ان كل كلي لابد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انه منقسم بانقسام آخر فلايقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به على تجريد محله فكأنه جواب لسؤال وهو ان يقال هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لايجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا نفرض الكلام في الجزء البسيط حتى لايتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ماتقرر من كلام الشيخ وشارحيه تصريحا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لاينافي ذلك قوله (استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل) لقائل ان يقول هذا السؤال لايضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلايخلو اما ان يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل اولا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة تم الدليل سالما عن النقض وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة ومعقولة وهو المطلوب لكن كلام

حين الادراك حصل صورة مرتسمة وحصل اضافة وحينئذ لاوجه للاحتجاج على انه اضافة لاصورة على مافعله الامام بل لايكون ذلك وظيفة المقام اللهم الا ان يقال النزاع يرجع الى ان حقيقة مايحصل من لفظ العلم والادراك في الذهن هو للصورة اوالاضافة وهذا كالنزاع في ان حقيقة الانسان هل هو الحيوان الناطق او غيره اذ من المعلوم ان حقيقة العلم والادراك ليست امرا اعتباريا محضا بمعنى ان لايكون له منشأ النزاع حتى لايتصور فيه مثل ذلك النزاع بل لايكون حقيقيا الا ما اعتبره العقل فتأمل (قال المحاكمات وانا اقول الى آخره) اقول لايندفع ماذكره الامام بهذا التوجيه اذ يرد عليه انه لا يلزم مماذكره الا ان حين الادراك يتميز المدرك عند العقل ويظهر واما ان الادراك عبارة عنه فليس بلازم ثم لايخفى مافي تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر فيه هين (قال المحاكمات والجواب بالفرق الخ) اقول فيه نظر لان هذا الجواب على ماوجهه انما يتجه لو اجرى الامام الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه ادراكا حصوليا واما اذا اقيم الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه كالنفس فانها مدركة للصفات القائمة بها فلا يتمشى هذا الجواب بل الحق في تقرير الجواب على مايطابق عبارة الشارح حيث قال ان الادراك هو حصول صورة ما للمدرك لا للشئ على الاطلاق ولم يقل حصول صورة ما للمدرك لاحصول الشئ على الاطلاق ان يقال حصول السواد للجسم ليس هو الحصول للمدرك اذ ليس من شان الجسم الادراك ولما كان هذا تعريفا لفظيا للادراك بعد معرفة المراد من المدرك لم يتوجه لزوم الدور والحاصل انه يرد انما ذلك لو كان هذا تعريفا حقيقيا اذ لابد حينئذ من حمل المدرك على معنى الشئ الذى له الصفة فيصدق على الجسم اما اذا عرف المراد منه وهو معنى لايصدق على الجسم فلايلزم ماذكر ولفظ الصورة لايدل على ان المراد ماذكره اذ الصورة قد يطلق على الامر الخارجي اذا كان معلوما ولايبعد

ن ـ ـ ـ ـ ـارح فى تقريره أى جوابيه احدهما مختص بالادراك الحصولى على ماهو الظاهر من العبارة حيث كان الكلام على تقدير ان ترتسم الصورة فى المدرك وتوجيهه ماقرره صاحب المحاكمات وثانيهما ما يقلع مادة الاشكال على ماوجهنا واشار الى الاول بلفظ الصورة والى الثانى حيث قال لا لشئ على الاطلاق (قال الشارح والجواب ان المبصر الخ) اقول هذا الجواب انما يصح على مذهب من قال ان المبصر بالذات كالمعلوم بالذات هو الامر الخارجى واما من قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية لا الامر الخارجى ولهذا يرى المبرسم شيئا لاوجود لها فى الخارج اصلا ولا يمكن تحقق الابصار حينئذ حقيقة نعم لايتحقق المبصر اللهم الا ان يخصوا كلامهم بالعلم المطابق فالجواب على مذهبه ان يقال ان المسلم هو ان زيدا الموجود فى الخارج مبصر فى الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالعرض واما انه مبصر بالذات فغير ممنوع والسند حديث البرسام وحمل كلام الشارح عليه يحتاج الى زيادة تكلف فتأمل (قال المحاكمات والمراد من الغواشى الخ) اقول حمل الغواشى الغريبة على مايختص بالعوارض الخارجية والباعث له على ذلك ماسيذكره الشارح حيث قال معنى تجريد الماهية كون تلك الطبيعة التى انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية هذا التفسير لايلايم كلام الشارح حيث لم يستثن الا لوازم الماهية ولو كان لوازم الوجود الذهنى خارجا عنها ايضا كان ينبغى ان يقول ولوازم الماهية ولوازم الوجود الذهنى لايكون غريبة وايضا لايوافق ماسيجئ ان الشارح جعل قول الشيخ التى لا يلزم ماهية عن ماهية تفسير اللواحق الغريبة وايضا الفرقة بين اللواحق الذهنية والخارجية بان الثانية غريبة دون الاولى تحكم وسيجئ تحقيقه (قال المحاكمات ولايمكن ان يزال الى آخره) اقول لوقال فى الثانى بدل قوله والغريبة يمكن ازالتها قولنا مع ان قول الشيخ اوازيلت مشعر بجواز الازالة وفى الثالث بدل قوله والغريبة تختص بحال الاحساس قولنا ان

الامام فى صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان تعقل المتعقل بالنظر الى نفس التعقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل بالفعل لاينافى ذلك كان الهيولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة و بحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل **قوله** (بشرط سيذكره) وهو قيامه بالذات ولاشك انه يتضمن الوجود الخارجى ضرورة ان الموجود فى العقل لايكون قائما بالذات بل بالعقل فالمطلوب ان كل معقول اذا كان موجودا فى الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر امااولا فلانه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقوليته هى كونه مقارنا للعاقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر فلوقيل لانسلم ان كون الشئ معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وحينئذ لايكون مقارناله فنقول المراد بالمعقول ههنا المعقول المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لان المعقول اما ان يكون عين العاقل اوغيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان غيره فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا فى الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا اولايكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارنه معقول لماثبت ان المادة مانعة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه اوامكن ان يكون عاقلا لامكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلامانع من ان يقارنه معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولامعنى للتعقل الاهذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم فى قوله وقوله اوشئ آخر ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قوله اللهم الايكون ذاته ممنوة فى الوجود استثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاته والحق ان لايحمل على شئ اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لوكان ممايقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الاعند وجود المانع كالمادة اوشئ آخر اوعرض لاان ذلك الشئ موجود فى الواقع ولهذا اورد سؤالا بحسب المانع فى وهم وتنبيه وكذا فى قوله اى ان كانت حقيقة مسلمة لذاته لانه لوكان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولافائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مسلمة من المادة اومن المانع فانه قال لماثبت ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائما ﴿ بذاته ﴾

قول الشيخ حيث قال وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة يشعر بان الغريبة يختص بحال الاحساس لم يتوجه ما ذكره عن قبل الامام من التعيين ولا يخفى على الناظر في الشرح ان مراده رحمه الله ما ذكرنا فتأمل تعرف (قال الشارح واجاب بان الانسانية الى آخره) اقول لا يخفى على الناظر ان الظاهر من هذا الكلام انه ذهب الى ان الانسانية موجودة في الخارج ومتصفة بالاشتراك في الخارج لان كلامه مبنى على ان ماهو كلى ومشترك ليس هو الصورة العقلية الموجودة في الذهن فمعروض الكلية والاشتراك هو الامر الموجود في الخارج ولهذا قال الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص وان كان يمكن توجيه كلامه بان معروض الكلية عنده هو الماهية المعلومة الموجودة في الذهن بصورتها ومقصوده نفى الكلية عن الصورة الحالة في الذهن على مايشعر به دليله وكان حاصل الجواب عن الايراد حينئذ ان تلك الصورة الشخصية الحالة في النفس وان كانت جزئية من حيث هى صورة مشخصة حالة في نفس جزئية لكن الماهية المعلومة بها الموجودة في ضمنها مع قطع النظر عن الارتسام في الذهن ومايعرضها هناك من جهة الارتسام كلية لكن الشارح حمل كلامه على ماهو الظاهر واقام الدليل على ان الموصوف بالكلية والاشتراك من حيث انه يتصف بهما ليس موجودا في الخارج وليس مقصوده نفى وجود الطبايع في الاعيان كيف وهو مخالف لماسيجئ في النمط الرابع ومناف لما هو الواقع ولما استقر عليه رايه على ما صرح به في مواضع غير معدودة في هذا الكتاب وغيره ولهذا قال فان الانسانية المتناولة لهما من حيث هى متناولة لهما ليست هى التى في كل واحد منهما فقيد بالحيثية وايضا هذا الدليل لو اقيم على نفى وجود الطبيعة مطلقا لا يتم لان حاصل ماذكره ان الموجود هو انسانية زيد وانسانية عمرو واى تلك الحصص وانسانية زيد يغاير

بذاته فلا مانع لمقارنة معقول الا اذا كان ماديا فان المادة يمنع فلو كان مع انه قائم بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن الصور العقلية فيمكن ان يكون عاقلا **قوله** (وتقدير الكلام وفى ضمن ما يلزم ذلك) انما قدر ما يلزم جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته ليس جزأ من عقله لغيره ومالا يكون جزأ من الشئ لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته وان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو متضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصديق اوكالجزء منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اند فع الاستدراك وهذا انما ينتظم لو قال وفى ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزأ لامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لا نسلم ان مالا يكون جزأ من الشئ لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في ضمن كتابك ومافى ضمن الكتاب ليس جزأ منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقدير وههنا شئ آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فان الظاهر انه ليس له دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل واما على توجيه الامام فمنتظم لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته ويثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا للغير فلا يتم التقريب الا بان يقال وفى ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة الاولى فترتيب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان يقال ههنا دعويان احديهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى بين الثانية بقوله وفى ضمن ذلك امكان عقله لذاته وحينئذ يندفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث **قوله** (قال الفاضل الشارح) المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اى عاقلا لذاته حتى يطابقه الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عقلا وعاقلا ومعقولا كما عنون الفصل به واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده يمكن ان يكون معقولا مع غيره فكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الشئ هو حصول ماهيته

انسانية عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي متناولة لهما لم توجد لانهما لو وجدت فاما ان توجد في كل واحد منهما فالانسانية الموجودة في زيد بعينها التي توجد في عمرو واو وجدت في مجموعهما معا بان يوجد بعض منها في زيد وبعض آخر منها في عمرو فلم يكن الانسانية موجودة في شئ منهما بل الوجود في كل واحد منهما جزء منه لا نفسه فلم تكن موجودة من حيث هي متناولة لهما موجودة اي في كل واحد منهما فهذا الدليل كما ترى لا ينفي الا وجود الانسانية في الخارج بصفة التناول والاشتراك ولا ينفي وجودها فيه لا بتلك الصفة اذ على تقدير وجودها فيه لا بتلك الصفة لا يلزم ان يكون الموجود في احدهما هو الموجود في الآخر بل وجودها في الخارج بان صارت متحدة مع زيد بنوع اتحاد ووجد بوجوده وكذا صارت متحدة مع عمرو وموجودة بوجوده وكما لا يلزم ان يكون زيد بعينه عمرا لا يلزم ان يكون المتحد معه هو بعينه المتحد مع الآخر والتحقيق ان الكلي لم يوجد في الخارج بوصف الكلية والاشتراك كما علمت بل الموجود في الخارج هو زيد وعمرو والفرق بين مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وبين من نفي وجودها ان من قال بوجودها قال انها صارت متحدة مع الشخص اتحادا ما لكن اتحادا بالذات لا بالعرض ووجدت بوجود زيد في حد ذاته انسان وحيوان ناطق وما يكون به زيد زيدا حقيقة هو الحيوان الناطق ومن قال بنفي الطبايع في الاعيان فهو بالحقيقة ينفي كون هذه المفهومات صارت عين زيد حتى يوجد بوجوده ولم يجعل زيدا في حد ذاته حيوانا ناطقا بل الحيوان الناطق ﴿ فلا ﴾ عنده من اللواحق في الحقيقة وكان تسميتها بالذاتي بمجرد الاصطلاح لانهم اصطلحوا على ان المأخوذ من الذات ذاتي كما ان المأخوذ من العوارض عرضي وقد صرح بذلك بعض المحققين من المتأخرين هذا هو تحقيق ما ذكره

في العقل وامكان مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرد في الخارج للمعقول ليس الا التعقل فامكن ان يكون المجرد عاقلا وهو المطلوب واما تقرير الاسولة بان يقال لا نسلم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه ولئن سلمناه فلا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمناه لكن لا نسلم ان تعقل المجرد مع الآخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صور تيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما للآخر حتى يلزم التعقل وانما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساويا له في الماهية سلمناه لكن لا نسلم ان امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشئ عن وجوده بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر ولئن سلمنا ذلك فغاية ما في الباب ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين للآخر لامكان عقله مع الغير ومقارنة الحال للمحل لانه معقول ومعقو ليته مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة المحل للحال التي هي التعقل ولئن سلمناه تساوي هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد في العقل واما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فممنوع ولئن سلمناه فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما ما هو برئ عن الشوائب المادية الى آخره فالاعتراض ههنا غير مناسب وهذا تحكم لانه لم يتبين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع على انه لا ورود لهذا المنع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا

فلاشك فى تميز ذلك الشئ عند العقل وهذا المتميز هو الذى يسمى صورة فلولم تكن مساوية لاشئ فى الماهية لم يكن المدرك ذلك الشئ بل امر آخر والعلم بهذا ضرورى واجاب عن السؤال الخامس بان الاستدلال بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والثانى مقارنة العاقل وهى مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف فى تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا فى الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات فامكان مقارنته للمعقول لايكون مقارنة احد الحالين الآخر ولامقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلايكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلى بما استدل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعترض على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثانى وهو معقولية المجرد التى هى مقارنته للعاقل سقط هذا السؤال رأسا لان صحة هذه المقارنة لو توقفت على حصول المجرد فى الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشئ عن وجوده وهو محال وهذه الملازمة لاغبار عليها وعندى ان السؤال الخامس لايرد ايضا على ماقرره الامام لانه ماالتزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل التزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد فى الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلى امكن المقارنة فى الوجود العقلى والخارجى معا فاذا وجد المجرد فى الخارج امكن مقارنته للمعقول ولاشك ان مقارنة المجرد الموجود فى الخارج للمعقول ليست الاالتعقل فقد امكن عقله فذلك منع على مقدمة لم يوردها المال نعم هذا الكلام لايكاد يتم لانه لايلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلى صحتها بدونه لجواز ان لايتوقف عليه ولاينفك عنه وكيف لايكون كذلك وصحة مقارنة الحالين اومقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلى يستحيل ثبوتها والمجرد موجود فى الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد

الشارح نظهر مان فهمه صاحب المحاكمات من كلامه وهو انه ينفى وجود الطبايع فى الاعيان ليس على ماينبغى (قال الشارح فهى من حيث كونها الخ) اقول فى هذا الجواب بحث اما اولا فلان كونها متعلقة بكل واحد من الناس هى الكلية

بعينها فلا معنى لقوله لانها من هذه الحيثية كلية واما ثانيا فلان حيثية كونها صورة واحدة فى عقل زيد علة لكونها جزئية لاقيد فى موضوع الجزئية واختلاف الحيثية التعليلية لا يفيد فى صحة اجتماع المتقابلين بل لابد من اختلاف الحيثية التقييدية حتى يختلف الموضوع بالقياس اليهما ومن المعلوم ان الجزئية لاتعرض تلك الصورة اذا اخذت بوصف كونها صورة واحدة فى نفس زيد والجواب ان مراده من تعلقها بكل واحد صحة تعلقها اوما يحذو حذوه مماهو قيد فى موضوع الكلية ومن كونها صورة ماهو قيد لموضوع الجزئية فعبر عنهما بلازمهما مسامحة ثم اقول الاظهر فى الجواب عن هذا الاشكال ان يقال ان الكلية والجزئية قد تكون بمعنى المطابقة وموصوفها الصورة العقلية وقد يكون بمعنى الاشتراك الحملى وموصوفها المعلوم الحاصل فى الذهن والمعترض جمع بين الكلية بمعنى المطابقة والجزئية المقابلة للاشتراك الحملى لان كون تلك الصورة حالة فى نفس زيد انما يقتضى كونها غير محمول على كثيرين ولا ينافى كونها مطابقة لها بمعنى ان لايحصل من كل واحد منها اثر متجدد فى النفس بل الجزئية المقابلة لها انما تعرض للصور الخيالية والوهمية والحسية بناء على ان الصورة الحاصلة من زيد مثلا فى الخيال غير الحاصلة من عمرو فيه واما الصورة الحاصلة من زيد فى العقل فهى بعينها الصورة الحاصلة من عمرو فيه والسر فيه ان العوارض الشخصية لاتسقط فى الاول وتسقط فى الثانى وبما ذكرنا فى شرح كلامى الامام والشارح فى الجواب عن الايراد الاول ظهر ماهو المقصود منهما واماجواب الامام

عن الايراد الثاني فهو ان المتصف بالتجريد ليس هو تلك الصورة بل الماهية المطلوقة بهما وقد عرفت
ان لوازم الماهية عنده داخلة في الغواشي الغريبة التي لا بد في تعقلها من التجريد عنها فيلزمه القول بتجرد الماهية
عن لوازمها هذا خلف ولعل مراده بتجريدها ان العقل يلاحظها

مجردة عن جميع العوارض
و يعتبرها كذلك وان كان في الواقع
محفوفة بها واما جواب الشارح فهو
ان الطبيعة المنضافة اليها معنى
الكلية مجردة عن اللواحق المادية
الخارجية ولا يشترط تجردها عن
جميع عوارضها حتى ينافي ما ذكرناه
وقد عرفت ان هذا التعبير لا يلايم
ما ذكره والاصوب ان يفسر باللواحق
المادية الشخصية لان لواحق المادة
اذا لم تكن متشخصة ولا يمنع من
تعقل الماهية ولا يحتاج الى حذفها
ولعل مراده من الخارجية الشخصية
لا المقابل للذهنية والشارح هناك
حيث لم يخرج من اللواحق الغريبة
الا لوازم الماهية اراد بلوازم الماهية
العوارض الكلية لانها تحصل
في العقل مع الماهية واحترز به عن
اللواحق العارضة للشخص من
حيث هو شخص لانها لا تحصل معه
في العقل بل لا بد في تعقله من حذفها
والتجريد عنها وقد اشار اليه حيث
قال التعقل ادراك الشيء من حيث
هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر
سواء اخذ وحده او مع غيره من
الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك
وسيجيء له زيادة بيان في الفصل الآتي
(قال الشارح فاذن الصورة التي الخ)
اقول اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا
من حيث هي لا بشرط شيء لا تتصف
بالكلية ولا بالجزئية بل ما لم ينضم اليها
الاشتراك والعموم لا يتصف بالكلية وما لم ينضم اليها العوارض المشخصة لا يتصف بها فما ذكره
الامام من ان الماهية الموجودة في الاشخاص هي الكلية واياها اراد الشارح بلفظ الصورة اذ قد عرفت ان الصورة تطلق
عليها اشايعا كلية ليس بصواب وفيه نظر لان الطبيعة لا بشرط شيء معروض الكلية لا الطبيعة بشرط العموم والاشتراك بل العموم

في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي
ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا تتوقف على الوجود العقلي وانها
ثابتة في الوجودين فعند وجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف
يمنع هذا بعد التنزل الا انه لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض
لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا
وجدت في الخارج امكنته المقارنة لا محالة وهذا الجواب علمه الشيخ
حيث قال فمن شان ماهيته ولنعد ما ذكره الشيخ ونورد ما تتوجه في هذه
السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فنقول كل معقول يمكن
ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا
عن المادة امكن ان يقارنه المعقول فيمكن ان يكون عاقلا وللسائل ان يقول
ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال
للحال او امكان مقارنة الحال للمحل فسلم ان المعقول يمكن ان يقارن
معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستدعي التعقل
وهو ظاهر وان اردتم مقارنة المحل للحال فهو ممنوع والوجهان لا يدلان
الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان
المقارنة بالمعنى الثالث وان سلمنا فلا نسلم امكانها والمعقول موجود
في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل سلمناه
لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع فاجاب
عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان
المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما سيجيء واما السؤالات
الاخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فمخالف لمتن
الكتاب والله اعلم بالصواب **قوله** (واما لك تقول ان الصور المادية)
لا يستراب في ان هذا السؤال في الصور الغير المادية اظهر فانها اذا كانت
في الخارج كانت عاقلة وماهياتها العقلية هي ماهياتها الخارجية فلم
لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فالمادة
يمنع عقلها واذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا يصير
عاقلة فاحتاج تقرير السؤال فيها على بيان مانع عن التعقل وزواله
فيكون اشكل فايرادها ارشاد الى التنبيه للاسهل والجواب الواضح
ان الصور العقلية سواء كانت مادية اولا غير اصيلة في الوجود والعاقل

لابد ان يكون متصلا فى نفسه ولما ذكر فى الجواب ان احدى الصورتين ليست بقبول الاخرى اولى من الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام بان الصور العقلية مختلفة فى الحقيقة اما اولا فلا متناع اجتماع الامور المتماثلة فى محل واحد واما ثانيا فلانها صور الماهيات المختلفة وهى مطابقة لها وحينئذ لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الايرى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطوء فى الماهية لاجرم كانت محلية الحركة للبطوء اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهى توهم انه ظن ان اختلاف الشيئين فى الماهية يقتضى محلية احدهما وحالية الآخر فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة محلا للسواد والبطوء محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة وصفة لمخالفه الآخر فكأن سائلا يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للاخرى وحينئذ تكون الصورة العقلية عاقلة فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان فى النسبة الى المحل الذى هو الجوهر العاقل لان كلا منهما متميز فيه فلو كان احديهما هيئة للاخرى لكان احديهما حالة فى الحال فى المحل والاخرى حالة فيه بالذات فاختلفت نسبتاهما والثانى ان كل واحدة منهما يجوز ان ينفك عن الاخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون احديهما هيئة فى الاخرى وفيه نظر لان اللازم البين للشئ لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة واعلم ان السؤال للامام ليس الا منعا وهو انا لانسلم ان بعض الصور ليس اولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت متماثلة وليس كذلك بل هى مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضى بعضها المحلية والبعض الآخر الحالية كما فى الحركة والبطوء وكفى فى الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا فى الآخر لو كان هيئة وصفة له وذلك فى الصورتين المعقولتين محال واما باقى الكلام فخارج عن التوجيه قوله (فاستدل على الجزء المشترك) القسم الثالث له جزآن مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجودا فى الخارج مستقلا بتمامه ومقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة المحل للحال قوله

والاشتراك هو معنى الكلية وليس مشروطا فى الاتصاف بها ولو سلم فقد تقرر ان كل ما اتصفت الماهية بشرط شئ بصفة اتصفت الماهية لا بشرط شئ فى ضمنه لان اتصافها عين اتصافها ولو سلم ذلك فكلام الامام ليس صريحا فى ان معروض الكلية الماهية لابشرط شئ بل لعله جعل معروضها ما جعله الشارح معروضا لها (قال الشيخ واما ماهو فى ذاته برئ الخ) اقول انت خبير بان التعقل لا يحتاج الى التجريد عن العوارض الكلية انما يحتاج التعقل الى التجريد عن المشخصات فالمراد من اللواحق الغريبة ما هو من لوازم الشخص وعوارضه من حيث انه شخص واياها اراد بقوله التى لا يلزم ماهية عن ماهية فالمراد من لازم الماهية مقابل لازم الشخص من حيث هو شخص لا مقابل لازم الوجود واطلاق لازم الماهية على هذا المعنى مما صرح به بعض المحققين ويستفاد من كلام الشيخ ههنا (قال المحاكمات وان اريد عدم لحوقها الخ) اقول لا استدراك بل الشارح لاحظ فى اخذه اللواحق الغريبة عبارة الشيخ حيث ذكرها مع موضع الدعوى فحين يستدل عليه الشارح فلابد من اشتمال صغرى دليله عليه حتى يكون مشتملة على موضوع المطلوب والفائدة فى ذكرها مع المادة كما فعله الشيخ التنبيه على ان نفس المادة هى سبب الجزئية اولا ثم ما يستلزمه من اللواحق وقد اشار اليه الشارح قبيل هذا حيث قال فالمعنى الذى ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمرا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها انما يباينه بتشخصه المادى ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا (قال المحاكمات فيوجب ان يكون الخ) اقول لا يخفى منافاته اذ المدعى بيان ان البرئ من المادة ولواحقها داخل فى القسم الاول من القسم الثانى حتى يكون فيه اشارة الى ان ههنا قسما آخر ولا يخفى ان هذا ترك بل من جانب ما لا يحصل هذا البيان المشتمل على تلك الاشارة

نعم يتوجه على الحمل الثاني لمرجع الضمير في قول الشيخ تعقله فان من شانه ان يعقله لا يلائم
هذا الحمل على مالا يخفى على الناظر فيه (قال المحاكمات والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع في المادة لكنه
لكونها ملحوقا بالشوائب المادية انما تعقل بعد تجريده عنها) اى عن تلك الشوائب لا عن نفس

المادة حتى لايكون المعقول جسما
اقول وانت خبير بان المادة التي
لاتجرد عنها انما هي الكلية لا الجزئية
وفي القسم الاول ايضا لايجب التجريد
عن المادة الكلية فلافرق بينهما
باعتبار التجريد عن نفس المادة
وعن شوائبها بل في كل منهما يجب
التجريد عن شوائب المادة الموجبة
للشخصية دون نفسها من حيث
انها كلية وايضا اذا وجب في تعقل
الصورة التجريد عن المادة ففي تعقل
المجموع الذي هو عبارة عن تعقل
الصورة والمادة وجب التجريد عن المادة
والا لم يتعقل الصورة فلم يتعقل
المجموع الذي هو عبارة عن الجسم
فتأمل (قال المحاكمات ونقض الشارح
قوله الخ) قول وكذا ينتقض بالهيولى
وكذا ينتقض قوله كل قائم بذاته فهو معقول
بذاته بالجسم الشخصي (قال المحاكمات
فهذه الدلالة لاتحتاج الخ) اقول ماذكره
الشارح من كون المقابلة آنية لبيان
مايحتاج الدليل اليه على مااعترف به
وهو تحققها في حد وزوالها عن ذلك
الحد مع بقاء المشاهدة فانها لو كانت
آنية كانت لم يتحقق الا في حد منطبق
على ذلك الآن وكانت تزول بزوالها
عن ذلك الحد لامحالة والمناقشة بانه
حينئذ ينبغي تبديل واو العاطفة بفاء
العلية لاوقع لها في امثال هذه المباحث
(قال المحاكمات وكان الامام قابل
بذلك الخ) اقول لايخفى مافيه من المكابرة

فانا نرى في الموضعين ماهو نار وماهو ماء حقيقة وليس في ذهننا الاصورة النار وصورة
الماء وكون المبصر في الصورتين حقيقة اخرى هي الهواء سفسطة ظاهرة البطلان وايضا القول بتلون الهواء خروج
عن الانصاف وانسلاخ عن الفطرة كيف وهو شفاف لايقبل اللون (قال المحاكمات حتى يقال ان الآخر) اقول اراد بالاتصال

(واعلم انه لم يحكم) جواب سؤال ان يقال قولكم يمتنع ان تكون الصورة العقلية
قابلة للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك
والوهم فانهما قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالهما اجاب بان مناط
الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية
والاخرى بالمقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى
الصور والمعاني والاظهر في الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصيلة
في الوجود وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر
الفرق **قوله** (واعترض ايضا) تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا
قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور
والتعقل امر وراء المقارنة والامكان اذا قارنه المعنى المعقول لايكون متعقلا
له بالامكان بل بالفعل ولايجعله متصورا بل يكون متصورا وحينئذ يسقط
اصل الدليل لتوقفه على ان العقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول
ربما قارن النفس مع الغواشي الغريبة وتكون النفس في تلك الحال عقلا
هيولانيا كأنه ماانطبع فيها فاخرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل
استعداد للنفس تجرده عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس وتصير عقلا
بالملكة فتكون النفس في الحالة الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي
ولها بالامكان الخاص تجريده عن الغواشي وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فههنا
المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان الخاص وفي سائر الصور المقارنة المجردة
عن الغواشي تعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان العام ليعمهما والمقارنة
في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة
المجردة عن الغواشي فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة
عن الغواشي لامغايرة التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع
في النفس لم يقارنه لان المقارنة ههنا هي مقارنة الحال للمحل والصورة غير حالة
في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس
البديهي اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون
له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس حينئذ عقلا هيولانيا
لانه ماانطبع في النفس بعد ثم لما جردته عن الغواشي الغريبة انطبعت
في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه
معنى معقول مجرد التعلق والاتصال لا بطريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى

الارتسامات فى البصر لان لا يكون الشكل الحاصل فى الخارج وانما يحصل صورته فى البصر على سبيل التعاقب والتدريج فلا يرد ان بعد تسليم ان اتصال الارتسامات ليس فى البصر لم يتوجه المنع الآخر لان المنع الآخر ايضا مبنى على ان يكون اتصال الارتسامات ﴿ ٢٦٥ ﴾ فى البصر ولاجل ذلك اثبت التشكل فى الهواء ليصير موجودا

الذى يتعقل فى التجريد وعلى هذا يتم العناية والاوضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو فى العقل امكن له جعله متصورا اى كان من شانه انه اذا وجد فى الخارج ان يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل قوله (ولعلك تقول ان هذا الجوهر) يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة فى الخارج بان يقال هب ان مقارنة المجرد للمعقول الآخر ممكنة فى الخارج لكن لا نسلم تحققها فى الخارج وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مفقودا وهو ممنوع وهذا هو السؤال الاخير الذى اورده الامام واشار الشارح الى ان جوابه يجيئ من بعد وفى هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى امكان التعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل لا ينافى ذلك واما ثانيا فلان الجواب حينئذ لا يتم لانا نختار ان استعداد لمقارنة لازم للماهية قوله فحينئذ يسقط اصل السؤال قلنا لا نسلم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفى فى تحققها بل يجوزان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثانى منع امكان المقارنة فى الخارج وقبل تقريره لابد من تمهيد مقدمة وهى ان الموجود فى العقل غير الموجود فى الخارج والا لم يكن لما لاعين له وجود عقلى كما تحقق فى اول فصول الادراكات وايضا الموجود فى الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القائم بالذات عين القائم بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشئ عاقلان او اكثر فلو كان الموجود فى العقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجودا فى عدة محال وانه محال واذ قد ثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لها فى الماهية والا لم يكن المدرك هو ما فى الخارج بل الآخر فهما شخصان من الماهية النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها اشخاص وماله اشخاص لابدان يكون كليا فالجزئى الحقيقى كلى هذا خلف فنقول هذا بحسب تعدد الوجود والكلية المنافى بحسب تعدد الماهية اذا تحقق هذا التصوير فنقول سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته لمعقول وهو موجود فى العقل لكن لا نسلم ان يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود فى الخارج غاية ما فى الباب ان امكان المقارنة للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية لكن الممكن للشئ بالنظر الى ماهيته النوعية

خارجيا فيصلح ارتسامه فى البصر (قال الحاكمات ولما غير الشارح الخ) اقول فيه نظر لان المقدمة الاولى التى ذكرها الشارح المحقق فى حاصل الدليل الذى قرره هى ان الموجود فى الخارج كالنقطة وهى فى قوة قولنا الموجود فى الخارج ليس هو الخط فيتوجه المنع الاول عليها فيقال لا نسلم ان الخط ليس بموجود فى الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة فى الخارج يرى خطا والمقدمة التى يرد عليها المنع الثانى قد ذكرها بعدها واشار اليها بقوله والنقطة المتحركة يرتسم فى البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما و يزول عنه بزوال المقابلة فيقال سلمنا ان الخط ليس بموجود فى الخارج لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط فى البصر لاتصال الارتسامات فيه فلا يزول بزوال المقابلة ولعل صاحب المحاكمات جعل قوله فلولا شئ آخر الى قوله فلم يرخط اشارة الى المقدمة التى ورد عليها المنع الاول فاعترض بانه اخل بالواجب وغير الترتيب وليس كذلك بل هذه اشارة الى تفريع النتيجة على المقدمات (قال المحاكمات وعن الثانى وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكروا لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود فى الخارج) هذا بناء على ما مر انه لو كان فى الخارج ﴿ ٣٤ ﴾ خط حادث فى الهواء لزم الخلاء اقول الاولى ان يحمل الشارح فى كلام الشارح على ما ذكره الامام بقوله لم لا يجوز الى آخره لانه جعله اعتراضا ثانيا فى تقريره ولعل الباعث له على ذلك ان حيث [illegible] ذكره الاحلام فى هذا وعلى كل تقدير كان المذكور جواب احدهما وجواب الآخر

يعلم منه و يستفاد منه (قال المحاكمات وأعلم ان النائم يشاهد في منامه) هذا تحقيق متضمن للاستدلال على وجود
الحس المشترك (قال المحاكمات وهذا الدليل منقوض بالخيال) اقول اشارة الى اصل الدليل و يمكن تقريره على انه نقض لنفس
الكبرى الكلية و للصغرى المذكورة لاثباتها وفي قوله والآخر نقضهما انه لافائدة في التعرض بالترجيح
شرح الامام لانه مشترك بين الشرحين.
(قال المحاكمات فقبوله لاجل المادة
وحفظه لقوة الخيال) اقول حاصل
الجواب عن النقض بالخيال ان مقتضى
دليلنا هو المغايرة بين القابل والحافظ
يلزم في الخيال بان الدليل مسلم
وتخلف المدعى غير مسلم اقول وفيه
بحث اذ لو اكتفى بمثل هذه المغايرة الحافظ
في اقامة الدليل على اثبات المغايرة
بين القابل والحافظ فحينئذ نقول
لايحتاج الى الخيال بل يكفي الحس المشترك
فانه يقبل الصورة بمادته و يحفظها
بصورته فلا يثبت ان ههنا قوتين
متغايرتين بالذات و يمكن ان يجاب
عنه بان المدعى في هذه الدلالة ليس
الا المغايرة بين الحس المشترك والخيال
بان احدهما قابل والآخر حافظ
وذلك يثبت بالدليل المذكور واما
اختصاص كل واحد منهما بموضع
فليس مطلوبا بهذا الدليل بل بالدليل
الذي سيذكر هذا وقول الشارح
واما افتراقهما في موضع فاشارة
الى المثال والمقصود منه بيان المغايرة
بين القبول والحفظ حتى يمكن منه
الاستدلال بان الكثير لا يصدر
عن الواحد و يندرج تحت هذه
القاعدة وذلك لان بالجملة مع المثال
يتم المطلوب على ما ستعرف اولدفع
وهم من يقول لاحاجة الى تغاير المبدئين
الا اذا ثبت تغايرهما وعلى التقديرين
لايتوجه شيء مما اورده صاحب المحاكمات على توجيهه (قال المحاكمات ليس بشيء الخ) اقول ﴿ او ﴾
بل هذا ليس بشيء اذ الفرق بين الاستدلال وصورة النقض ظاهر اما النقض بالنفس فلانهم اتخذوا للنفس قوى
وآلات ولهذا جوزوا صدورا لكثير عنها وهذا بخلاف الحس المشترك على تقدير [illegible] الخيالي على تقدير

لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية ممكن
لماهية الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية
امكان المقارنة للماهية الموجودة في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة
العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية ولا يمكن للشخص الموجود
في الخارج اما لعدم شرط اووجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهيته
النوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجود شخصان للماهية وان
الحقيقة الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة في الخارج وتمام ماهية الصورة
العقلية كانت كالنوع لهما فهي بالقياس اليهما منسوبة الى النوع لانوع
بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمالي عدم
الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع تعرض
الشارح لبيان لمية الاقتصار وذلك ان الماهية اذا قامت بذاتها في الخارج
تصير ملحوقة بلواحق غريبة مشخصة وغير مشخصة ينفصل بها عن
الماهية المرتسمة في العقل فجاز ان يكون بنفسها مانعا عن المقارنة واما الماهية
في العقل فهي مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون
شرطا للمقارنة وكأن سائلا يقول هب ان الماهية المعقولة مجردة عن اللواحق
الخارجية لكنها مغشاة بالغواشي الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها
شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية العقلية لها اعتباران احدهما
من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية
الغريبة والآخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون محفوفة
بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني
والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج
قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط
فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فبهذا اختص كلام الشيخ بالمانع
فان قلت عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت
غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فنقول
امكان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض
الذهنية فلا يكون لشيء منها دخل في عروض الامكان ومحل المنع باق
قوله (تقرير الجواب) ان استعداد المقارنة امالازم في الحالتين اولا حصول
له الا عند الارتسام في العقل وحينئذ اما ان يكون مع المقارنة او بعده

المفروض واما النقض بالحس المشترك فلما حققه الشارح وحاصله ان اثر الحس المشترك بالذات فى الادراك المختص
به من التخيل ليس الا ستثبات الصورة من حيث انها صورة ما واما استثبات هذه الصورة وتلك الصورة فليس مستندا
اليه بالذات بل استنادها اليه انما هو بالعرض واستنادها بالذات الى الامور الخارجية وهى
الاشياء المنتزعة عنها هذه الصورة
الجزئية فالمستند اليه حقيقة دائما هو
امر واحد وهو استثبات الصورة
من حيث انها صورة ما والخصوصية
مستندة الى امر خارج عنه فالصادر
عنه بالذات دائما ليس الا طبيعة
الاستثبات والخصوصية صادرة
عن الامر الخارج وهذا لا يقتضى
ان يكون الصادر امرا مبهما ولا ينافى
كون الصادر امرا شخصيا
لما عرفت ان الصادر منه بالذات هو
الطبيعة لا بشرط شئ الا انها صارت
معينة مشخصة من جهة الامر
الخارجى وهذا بخلاف القبول والحفظ
لانهما حقيقتان مختلفتان على
ما سيشهد به الافتراق فى المثال المذكور
وبما قررنا ظهر ان جواب النقض
ليس بمشترك وظهر ايضا اندفاع
ما ذكره بقوله وهذا كما ترى فاسد واما
قوله على ان القبول انفعال لا فعل
فيمكن دفعه بان القابل وان لم يكن
فاعلا بالنسبة الى المقبول لكنه فاعل
للقبول كما ان الحافظ ليس فاعلا للمحفوظ
بل للحفظ واما التقييد بقوله عند
غيبته فقد اشرنا الى فائدته وهى ان
تخصيصه بالتعرض له من جهة ان
التخيل من الآثار المختصة بالحس
المشترك والنقض انما يكون متوجها
عليه اذ ليس له على فرض ان لا يكون
ثمه قوة اخرى تسمى خيالا آلة واما
المشاهدة فانها وان كانت من الحس المشترك ايضا لكن بمدد المشاعر الظاهرة فهى آلات فلا يتوجه
النقض به ويتوجه على ما ذكره من الوجه الاول فى جواب النقض ان القول بان المدرك انفعال فلا يدخل
تحت قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يجرى فى اصل الدليل على ما اعترف بنفسه كما اشار اليه آنفا فاشترك

اوقبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة
فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة
عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شئ غير الماهية يفيد الاستعداد
فيسقط الشك هذا توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ما مر من ان
الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق
الخارجية ولو تم هذا لكفى فى الاستدلال فيقال استعداد الماهية اما الذات
الماهية او لغيرها والثانى باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك
ساقط والثانى ان ما يلوح من كلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون استعداد
المقارنة قبلها مطلوب وليس كذلك لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند
الارتسام فحينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد فى حالة
الارتسام وهو خلف لا مطلوب فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم
او غير حاصل الا عند الارتسام والثانى باطل با قسامه فتعين الاول
والثالث ان التقسيم الاول مستدرك لانه يكفى ان يقال استعداد المقارنة
اما مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث هو المطلوب
الرابع انه سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة فى هذا البحث لانها مقارنة
الماهية للعقول وحينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد
حاصلا الا عند الارتسام الى ثلثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد
حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفى
ان يقال الاستعداد اما لازم فى الوجودين او غير حاصل الا عند الارتسام
وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشئ معه وانه محال
ثم انه اراد تطبيق المتن على شرحه فقال وقوله وان كان انما يكتسبه عند
الارتسام فى العقل اشارة الى القسم الثانى المنقسم الى الاقسام الثلثة وقوله
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم
الاول والفاء فى قوله فيكون عطف على قوله يكتسبه وانما كان هذا
اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب
وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد
مع اكتساب الاستعداد واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام
على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام
هو المقارنة فكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول

الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه اقامة للملزوم مقام اللازم واما قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة الماهية لمعقول فلا حاجة اليه ثمه لانه مادعى الاان قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني وانه ينقسم الى الاقسام الثلثة فظاهر انه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعويين نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول من الثاني كما ذكرناه وكان الواجب تأخيره الى ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آئلا الى اكتساب المقارنة عبر به عنه لكنا لو وجهنا كذلك لضاع القولان والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كما وجهه في قول الشيخ والانسب توجيهه الواو لا الفاء فان المعنى ان الماهية لو لم تكن تكتسب الاستعداد الاعند الارتسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظر لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن ان يكون بصيغة المجهول اي يحصل الشيء ثم يحصل استعداده ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم وحينئذ يكون هناك ضميران في قوله وظاهر انه راجع الى الشيء وفي فاستعد وهو عائد الى الماهية بتأويل الشيء اي حتى حصل الشيء واستعد الماهية له ولابد ان يقول ان قوله اولم يكن استعداده لشيء وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه والظاهر انه قال فيكون لم يكن اولم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل اولا يتوقف فان لم يتوقف فسواء حصل في العقل اوفي الخارج كان الاستعداد لازما للماهية وحينئذ سقط الشك وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على

جواب النقض بين الاستدلال وصورة النقض انما يلزم في جوابه لا في جواب الشارح على ما عرفت (قال المحاكمات لان المثال الخ) اقول الشارح لم يجعل المثال دليلا مستقلا على ان القابل غير الحافظ بل جعل الدليل مجموع الحجة والمثال اذ بالمثال يثبت المغايرة بين القبول والحفظ فيندرج في قولهم الكثير لا يصدر

عن الواحد كيف ومن المعلوم بالضرورة ان بالمثال لا يثبت المغايرة بين القابل والحافظ بل بينما لقبول والحفظ (قال الشارح والجواب عنه مامر وهو ان الادراك الخ) اقول اعلم ان مانقله عن الامام يتوجه عليه امران احدهما ان ماذكره مشعر بانه جعل الحافظ مدركا وليس كذلك لان فعلها الحفظ لا الادراك ويندفع بالعناية بان اراد بقوله في المدرك آلة الادراك في الجملة والحافظ له دخل في الادراك مرة ثانية وثانيهما انه فرق بين حصول الصورة في الحافظة وبين حصولها في القوة المدركة كالحس المشترك فانهما وان اشتركا في كونهما آلتين للادراك لكن الاولى آلة بعيدة والثانية قريبة فلا يلزم من عدم تحقق الادراك بحصول الصورة في الحافظة حال الذهول عدم تحققه بحصولها في الحس المشترك وجواب الشارح يؤل اليه وتوضيحه ان الادراك حصول الصورة للمدرك بحصوله في الآلة واراد بالمدرك النفس على مامر غير مرة وبالآلة ماله مدخل في الادراك في الجملة سواء كانت قريبة اوبعيدة لا بمجرد حصولها في الآلة في الجملة والصورة حالة الذهول وان كانت حاصلة في الآلة في الجملة اي الآلة البعيدة وهي الحافظة لكنها فيه حاصلة للمدرك لعدم حصولها في الآلة القريبة التي هي الحس المشترك وذلك لانا لانعني بل لانفهم من حصول الصورة للمدرك الاحصولها في آلة الادراك القريبة فقول الامام لان تجويز الحصول الى آخره غير صحيح واما القول بانه يجوز ان لا يكون هناك سوى الحس المشترك والصورة عند الذهول حاصلة فيه ولم يتحقق الادراك بناء على ان حصولها بالمدرك يتوقف على

وجودها

شرط لم يتحقق ولم نعلم بعينه فرد اليها الجهالة وضعفه ظاهر واما القول بانه يجوز ان يكون الصورة حالة الذهول حاصلة
في الحس المشترك ولم يتحقق الادراك لعدم توجه النفس اليها فظاهر البطلان لان الالتفات كيفية للادراك لا نفس الادراك
فكثيرا ما يكون الشيء مدركا ولا يكون ملتفتا اليه على ما ظهر بالرجوع الى الوجدان وعلى ما قررنا

وجوده فيلزم احد الامرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده وحدوث الشيء من غير استعداد له وهما محالان فحمل قوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف الاستعداد على حصول المقارنة ففسر المعية بالعدية وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه وكلمة او في قوله اولم يكن بمعنى التساوي والا لكان المناسب الواو الواصلة اذ المحال لا لازمان معا لا احدهما ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقول لة بصورة اخرى حالة في محلها والآخر انها مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة لانه لا يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب وفي هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نسلم انه محال وانما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها انه قدر احتمالين في قول الشيخ وزيفهما وترك المتن غير مفسر وهذا نظر الشارح وليس بشيء

ظهر حال ما ذكره صاحب المحاكمات (قال المحاكمات والامام منع الى آخره) اقول بل اضعفه لانه يعلم جوابه مما حققه مرارا وذلك للفرق بين الصورتين من وجوه اما اولا فلما قرر في الخيال انها كالارض ان القابل فيها هو المادة وانها لا تنعدم واما ثانيا فلان الصورة حاصلة في القوى لانها قائمة بها وحصول الشيء في الشيء لا يقتضي انعدام الحاصل عند عدم ما حصل فيه كما في حصول الشيء في الزمان والمكان والفرق بين قيام الشيء بالذهن وحصوله فيه مما اختاره صاحب المحاكمات في بعض رسائله واما ثالثا فلانه كما يحدث البدن الذي هو مماثل للجسم الاول والقوة الحالة فيه فكذا يحدث مثل الصورة الاولى وفي جميع تلك الاحوال والتغيرات الخزانة خزانة النفس واما رابعا فلما اشتهر بينهم ان الاجزاء الاصلية لا تنعدم ولعل الصورة حالة فيها في هذه الوجوه لا يحتاج الى تجشم احساس جديد واما في صورة النسيان ونحوه عن الحافظة فيحتاج الى احساس جديد وهذه المقدمة تجربية نعم للامام منع آخر قوي وهو انه يجوز ان يكون الفرق بين حالتي الذهول والنسيان بان يكون العقل الفعال يفيض تلك الصورة في حالة الذهول بلا احتياج الى احساس جديد بسبب علاقة كانت بينه وبين آلة الادراك وفي حالة النسيان انعدمت تلك العلاقة من غير ان يكون للصور الماضية مرتسمة فيه وذلك كما ان العقل الفعال يفيض صور الكواكب من غير ارتسامها فيه بسبب استعداد خاص للقابل ولقائل يمكن ان يقال قد تقرر عندهم انه يشترط في صدق التأثر على المقارن للمادة الوضع

بينة وبين قابل ذلك التأثير صرح بذلك الشارح فى تجريده وحينئذ لايجوز افاضة تلك الصورة الماضية من العقل الفعال على تلك القوى الجسمانية لعدم امكان وضع بينه وبين تلك القوى وهذا بخلاف افاضتها للتصديقات الكاذبة على النفس لان النفس غير مقارنة للمادة (قال المحاكمات وهذا انما يتم الخ) اقول هذا الاعتراض وان كان واردا على تقرير الشارحين لكنه يمكن دفعه عن كلام الشيخ بان قرر الدليل هكذا بانا قد نحكم بعد الغيبة بان هذا اللون غير هذا الطعم فذلك الحكم الصادر عن النفس حينئذ يدل على قوة تدرك بها المبصر والمذوق وليس هى احدى الحواس الظاهرة لانها لاتدرك الاشياء الغائبة عنا وكذا نقول بقاء الصورة بعد المشاهدة وذلك الحكم يدل على وجود قوة تحفظ انواع الصور وكون تلك الاشياء غائبة الذى هو مدار هذا الاستدلال مذكور فى عبارة الشيخ قبيل هذا الكلام والمقصود وجود تينك القوتين لاوحدتهما اذ من الجائز ان يكون تخيل المذوق بقوة وحفظه بقوة اخرى وتخيل المبصر وحفظه بقوتين اخريين وهكذا الا انهم لما لم يحتجوا الى الكثرة وكان اثبات الكثرة فضلا لم يلتفتوا اليه وقصروا النظر على قوة واحدة (قال المحاكمات واما جواب الشارح الخ) اقول ماذكره الامام يندفع بما ذكره الشارح لان الامام جعل المحذور هو ان يكون النفس حاكمة بين المحسوس والمعقول بناء على استلزام جواز كونها مدركة للكليات والجزئيات فزعم ان كون النفس مدركة للجزئيات باطل فرده الشارح بانه ليس باطلا ولاندعى بطلانه بل يلتزمه لكن بالآلة وكذا يلتزم ما يلزم منه من كونها حاكمة بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم نعم ماذكره اعتراض يرد على توجيه الشارحين لكلام الشيخ ونحن وجهنا كلامه على وجه يندفع عنه الاعتراض (قال المحاكمات وفيه نظر الخ) اقول كلام الشارح يرجع الى معارضة بمثل ما استدل به الامام

لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه والاعتراض لا يوجب ترك التفسير ورابعها انه نفى قول الشيخ فيجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية لادخل له فى التوجيه اصلا وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه اسؤلة الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة فى الحالين كان حاصل استدلاله ان مقارنة المعقول للماهية ممكنة فى العقل فتكون ممكنة فى الخارج ومقارنة المعقول فى الخارج هى التعقل فيمكن ان تكون عاقلة وحينئذ لايصح اشتراط القيام بالذات ولااستثناء المادى الثانى النقض بسائر الماديات سواء كانت قائمة بالذات اوبغيرها فان الماهية المعقولة منها يمكن ان يقارنها معقول آخر فليمكن مقارنتها فى الخارج لاستلزام الامكان فى العقل الامكان فى الخارج فيمكن ان تكون عاقلة الثالث النقض بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة فى العقل وهذا الامكان اما ان يكون لازما او حالة الارتسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها فى الخارج لقيام الماهية بالذات والغلط انما هو فى المقدمة القائلة ما امكن للشئ فى العقل امكن له فى الخارج فليتأمل **قوله** (وهو جواب لشك آخر) لما حكم باستلزام استعداد الماهية لمقارنة لمعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل فى نوع غير مستعدة لها فى آخر والجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف فى الماهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان لها استعداد فبالاولى ان يبقى الاستعداد لها ما دامت على طبيعتها النوعية وفى هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول والموجود فى الخارج **قوله** (يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية) بعد تمام الكلام فى ادراكات النفس شرع فى حركاتها وحركاتها اما حركات النفس السماوية اوحركات النفس الارضية وهى تصدر عنها اما لشعور وارادة وهى الحركات الاختيارية اولا بالشعور فاما ان يكون تصرفات فى مادة الغذاء وهى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية لوجودها فى النباتات كما فى الحيوانات ومباديها يسمى قوى طبيعية واما ان لايكون كذلك كحركات النبض وحركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء

على ابطال الحس المشترك ويكون بناؤه على المقدمة الوجدانية مثل ما بنى الامام دليله عليها وتقريره بانك نجد بالضرورة الفرق بين الذوق وتخيل المذوق والتخيل لايكون بالذائقة لتوقف فعلها على حضور المذوق فلا بد من قوة اخرى بها تخيل المذوق هذا وايضا كون الذائق ليس هو الدماغ لايبطل الحس المشترك لانا لانجعله مدركا بل المدرك هو النفس ليس الا والدماغ آلة الادراك على ما مر مرولما مر مرارا منهاما مر آنفا من ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس لم يتعرض به ثم اشار الى انه لايمكن احراء ماذكره فى ابطال كون الدماغ مدركا للمذوق فى كونه آلة للتخيل لانا نلتزم كونها آلة للتخيل وليس هذا مثل ان يقال ان العصب آلة التخيل لانا نعلم بالضرورة انه ليس التخيل بالعصب كيف وكثيرا مايعرض لآفة للعصب والتخيل باق بحاله ومن هذا يعلم جواب ما ذكره بقوله ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ الى آخره على تقدير تسليم ان المدعى كون الحس المشترك مدركا بان القول بكون الدماغ ذائقا اوآلة للذوق وليس مثل القول بكون العصب كذلك (قال المحاكمات لكن توزيع الخ) اقول كون توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لاالبطون لاينافى صحة اطلاق البطن على الجزء مجازا ومسامحة فنقول مراد الشارح بالجزء المقدم البطن المقدم والمناقشه فى اللفظ مما لا وقع لها (قال المحاكمات وهذا كلام الخ) اقول لم ينكر الشارح تأدى الصور من الحواس الى الحس المشترك الا انه قال التأدية ههنا لم يمكن حملها على المعنى الحقيقى بل هى استعارة عن ان يدرك النفس المدرك الحصى بواسطة ارتسام صورة المحسوس فى الحس الظاهر وبواسطة ارتسام المثال فى الحس المشترك وعبر عن الصورة فى الاول بالصورة وفى الثانى بالمثال تنبيها على تفاوت مراتب التجريد الا انه نسب الادراك الى الصورة ايضا لان المدرك بالذات هو الصورة على ماذكره الشيخان فى كتابيهما اواعتبر المدرك

ثلث اجناس لانها امان تكون مع الشعور وهى القوة النفسانية اولا مع الشعور ولايخ اما ان يختص بالحيوان وهى القوة الحيوانية اولا وهى القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل الشخص اولاجل النوع وما لاجل الشخص اما لبقائه وهو الغاذية اولكماله وهو النامية وما لاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهى المولدة اولتحصيل الصورة وهى المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الغريزية هى الحرارة السارية فى سائر البدن التى بها النضج والطبخ وسائر الافعال فى المعدة جزء منها به الهضم المعدى ونفض الفضول وفى الكبد جزء منها به ينطبخ اطلاق الكيلوس وتحصل الاخلاط وكذا فى العروق وفى القلب معظمها حتى انه يبخر الدم تبخيرا هو الروح ومعدة لمزاج يستعد لقبول القوى وكذا فى سائر الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاستقصية النارية التى فى البدن وكانت اذا خالطت سائر الاستقصات افادتها طبخا وقواما والتياما وقال ارسطو وجمهور المتأخرين انها حرارة سماوية افيضت على البدن مع فيضان النفس ولانبعاثها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستتبع قوة محيية ويجعل الاجسام الحالة هى فيها شبيهة بالاجسام السماوية فى قبول الحيوة وهذا هو الحق اما اولا فلانها تفارق بالموت والاستقصية باقية ولذلك يسود البدن ويعفن واما ثانيا فلان الحرار الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما فى بعض الاسنان وفى بعض الاوقات وليس هذا شان الحرارة النارية فانها تضر بالافعال عند الاشتداد واما ثالثا فلان الاجزاء الحارة والباردة اذا تصغرت وامتزجت تفاعلت وانعدمت حرارتها وبرودتها بالمرة حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة فى سائر البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة تؤثر فى الاغذية الغليظة حتى تميز بين اجزائها الكثيفة واللطيفة ولاشك ان الحرارة لاتكون كذلك لااذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية شوت لحوم البدن بل احرقت الاعضاء واذابت الشحم والسمن ولاسيما وادنى الحرارة فى اذابتها كافية فهى بالضرورة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاستقصية ومن ثمه عرفت بانها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن ولاجل انها آلة للطبيعة فى افعالها تنسب اليها كدخانية البدن ويقال حرارة غريزية ولايقال برودة غريزية وكذلك لان مركبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية ولايقال يبوسة غريزية

الطبيعي وتوضيح كلامه انه اذا ارتسم الصورة في الحواس ارتسم مثالها في الحس المشترك من المبدأ الفياض لا متناع الانتقال على العرض فلا يرتسم هذه الصورة بعينها في الحس المشترك على سبيل الانتقال بل بواسطة المجاورة وتحقق العلاقة بين الحواس والحس المشترك ترتسم مثالها في الحس المشترك فحصل الادراك

حينئذ فكأنه صارت الصورة متحركة ومتأدية من الحواس الى الحس المشترك ومانقله من تأدى حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتأدى الرائحة المشمومة انما يكون التأدية فيه على سبيل الاستعارة اذ بسبب المجاورة يقتضى مثل تلك الكيفية المجاور على ماجاوره ضرورة امتناع انتقال العرض والعجب منه انه لم يتوجه لما ذكره الشارح من الدليلين على عدم صحة التأدية فيه حقيقة وجزم بعدم صحة كلامه واستشهد بامور كل منها من قبيل ماذكره الشارح حيث كانت التأدية فيها على نحو الاستعارة وفائدة اتصال الارواح لمبدأ واحد صيرورة ذلك المبدأ معدا لفيضان المثل نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون تأدية الصورة بواسطة حركة الارواح الحاملة لتلك الصور حركة سريعة كلمح البصر وللطافة زمان لايدرك تأخر الادراك عن ملاقاة الحواس فتأمل وبما قررنا ظهر اندفاع ماذكره ايضا بقوله وايضا لابد من القول الى آخره فان الشارح يقول بالتأدية لكن بمعنى يوافق قوانينهم لا ما يوهمه اللفظ على ماتبعه صاحب المحاكمات (قال المحاكمات وفي هذا الجواب نظر) اقول بناء كلام الشارح على الفرق بين المتصرف والحاكم وان الاول هو المخيلة والثاني هو الوهم ومعنى كلامه ان التصرف في شيئين يقتضى حضورهما عند المتصرف لا ادراك المتصرف لهما وفرق مابين الحضور والادراك والادراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك على مامر مرارا وقول الشارح لا ادراكهما لهما يوهن ان يقول لا ادراكهما ربما يشعر بتفسيره كلامه ثم انه فسيتبين

اذا عرفت هذا عرفت ان الشارح اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النارية بعطف انبعاثهما على حصول الاجزاء الحارة وتثنيتهما في قوله فالحرارتان ثقيلان وهذه فائدة جليلة لكن في عبارته تسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الغريزية حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به ولعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو المعد لجميع كمالات البدن والثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة من الحار الغريزي الفائض على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان ثقيلان على تحليل الرطوبات يقتضى ان الحار الناري ايضا يؤثر في الرطوبة ولكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف تؤثر وتحلل **قوله** (وتخدمها القوة الجاذبة) الطبيعة اما ان يكون فعلها لا لفعل قوة اخرى وهي المخدومة او لفعل قوة اخرى وهي الخادمة فالغاذية مخدومة لان فعلها ايراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزائد على بدل ما يتحلل خادمة للنامية والجاذبة واخواتها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا لغاذية والنمو والسمن يفترقان بتناسب الاقطار في الزيادة اي بزيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص فان تلك الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يختص بهذه الاشياء الثلثة واما السمن فيخالفه فيها و يوافقه اما مخالفته فلان السمن لا يزيد في الطول غالبا وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو واما موافقته فيها فكما اذا عم السمن سائر الاعضاء حتى الرأس و تقدم في سن النمو **قوله** (وهذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة) ان القوة في الانثيين تحصل المني وتعد الدم لاكتساب الصورة المنوية فيستعد لفيضان قوة اخرى تنتقل مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى فيتصرف في المني وينقسه الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لابد للتغذية من تحصيل جوهر البدن اولا وهو الدم ثم جعله بحيث يداخل جوهر العضو ويصير جزأ له وهو الالزاق

في توجيه كلام الشيخ بعيد هذا بان المتصرف حقيقة هو الوهم ايضا كان المدرك هو ايضا لكنه مدرك بذاته ومتصرف بالآلة فحينئذ نختار ان ليس لهذه القوة اى المتخيلة ادراك قولك مع انها تتصرف نقول ليس هو المتصرف بل الوهم بواسطته ولا يمكن حصول الادراك والتصرف معا في الوهم حتى لا يحتاج الى المتصرفة ثم اقول لو كان كل فعل لابد له من فاعل آخر وقوة على حدة ولا شك ان التحليل مغاير للتركيب فلابد من قوتين وان جوز صدورهما من قوة واحدة بجهتين فيختل القول في اثبات تعدد القوى (قال الشارح احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب الى آخره) اقول الاول ناظر الى الظاهر وهو ان الوهم مدرك والثاني الى التحقيق وهو ان المدرك هو النفس وكذا المتصرف لكن الاول بسبب الوهم والثاني بسبب المتصرفة واقول هذا الجواب ليس على ما ينبغي اذ للامام حينئذ ان يقول اذا جوز ثم كون شئ واحد مدركا ومتصرفا بدون آلة فلم يحتج حينئذ الى قوة اخرى تسمى متصرفة بل الحق في الجواب ما يستفاد مما اشار اليه في بيان المراد من الخدمة حيث قال ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ففي الحقيقة لا متصرف من الوهم فيها بل الوهم يتصرف في مدركاتها بالتحليل والتركيب ولكن بواسطتها وذلك كما ان النجار يتصرف في الخشب بسبب المنشار ولا يقال ان النجار مؤثر في المنشار ولا يقال حينئذ لا حاجة الى القوة المتصرفة لان التصرف من الوهم ليس لذاته بل بواسطة المتخيلة والادراك منه لذاته اذ لا يمكن صدور الكثير من الواحد بدون الآلة (قال المحاكات كذبه في النقل) اقول يمكن ان يقال لعل مراد الامام ان هذا الذي حكمنا به مذكور في القانون ولو على سبيل الاحتمال والتردد (قال المحاكات فتحتاج في ادراكها الخ) قوله كأنه غفل عن قول الشيخ فيما بعد ويعقد المتصرف فيها حكما واسترجاعا للمثل المنمحية من الجانبين عند الوسط فانه صريح في ان الاسترجاع يجري

ثم تشبيهه به حتى في قوامه ولونه فهناك ثلث قوى المحصلة والملصقة والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة تخدمها هذه الثلث والظاهر الاول اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال الثلثة لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شانها تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لان تغيرها الحاق العضو وتغير المشبهة لتغذيته والاول متقدم وعلى عبارة الشارح سؤل وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصوره وهو تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنيين عام هو القوة المتصرفة لبقاء النوع وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فالقسم عام والقسم خاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه الى انه جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يذكرها مع انها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكره لانها من تتمة المولدة حيث يتم فعلها لا لانها قسم منها واما قوله والغاذية والنمية تخدمان المولدة لما مر فيه اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من الواجب لشخص كامل جعلت النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة المادة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا فيزيد مقدارها في الاقطار فهذه القوة المضيفة الزائدة في الاقطار هي القوة النامية والنفس المدبرة لتلك المادة التي هي النطفة هي النفس النباتية على ما ذكره في اول النمط من ان النطفة يكون لها في اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية ونامية وهذا حمل للغاذية والنامية الخادمتين على غاذية المولود ونامية وقول بان تحصيل المني الى جواهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم يقربه احد بعيد وايضا يقتضي ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل بعد بعد القوتين المفصلة وهو ينافي تقسيمها الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء ان الخادمتين غاذية الوالدين ونامية اما خدمة الغاذية فلان المني من فضلة غذاء الاثنين واما خدمة النامية فبأن يعظم الاعضاء ويوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني ولا يحدث الشهوة الا بعد عظم الاعضاء قوله (ويقف ايضا عند القرب من تمام النمو) ليس بمستقيم لان سن النمو غايته الى الثلثين والتوليد يكون في سن الشيخوخة

فى الصور المتعية عن الخيال من غير حاجة الى الكسب ولعل وجهه انه كثيرا ما يتحقق بين الصور علاقة
ومعية فى الارتسام فى ذهن واحد فاذا زال احدهما عن الخزانة فباستحضار الباقية يحصل الزائلة
بلا تجشم كسب اى احساس جديد ويمكن توجيه كلامه بان مراده ﴿ ٢٧٤ ﴾ انه يحتاج الى الكسب فى هذه
الصور بحسب الغالب وان كان قد
لا يحتاج كما يظهر لمن راجع وجدانه (قال
المحاكات وامر راح وهو استرجاع
المعنى الى آخره) اقول الاحتياج الى
ارتسام المعنى فى الحافظة حين
الاسترجاع مبنى على ان ادراك المعنى
اما من طريق الحواس بان شوهد امر
فانتزع منه معنى واما من طريق
الباطن بان يأخذه الوهم من خزانته
واقول يمكن ان يقال على ماذكره
الشيخ من انه ربما يزول المعنى الجزئى
عن الحافظة وتنسى فيقبله الوهم بمعونة
المتخيلة بفرض صورة الى صورة اخرى
الى آخر ما قال لا حاجة الى الحافظة بل
بمجرد الخيال الحافظ للصورة المتصرفة
يحصل المعنى فى المدركة من غير حاجة
الى ما يحفظ المعنى ويمكن ان يقال الفرق
بين ادراك المعنى والذهول عنه
يقتضى القول بتحقق الحافظة
اذ من المعلوم ان الاستحضار مغاير
للاسترجاع بل نقول ربما يحفظ المعنى
فى الخزانة من غير ان يحفظ الصورة
التى يمكن انتزاع المعنى منها
فى الخيال فحينئذ لابد من خزانة
للمعنى (قال الشارح وكيف والمتذكرة
الى آخره) اقول كأنه اشارة الى انه
لا ينبغى نسبة هذا الوهم الى الشيخ
بناء على اتحاد مواضع تلك القوى
واقول هذا التوجيه من الشارح
لا يلايم افراد الشيخ الحافظة لقوله
واما الحافظة كيف والحافظة هى المتذكرة على ما ذكره (قال المحاكات ولعل الكلام ﴿ الى ﴾
ان القوى الحيوانية الخ) اقول كلامه مشعر بانه فى صدد توجيه كلام الشارح وحينئذ يتوجه عليه انه لا دخل لاداء هذا
المعنى بقوله وهى مبادى افعال مختلفة وايضا التباين بحسب الوضع لا يدل على التباين بحسب الذات ولعل المراد

ايضا والحق ان وقوفهما حين لا ينفصل من المادة التى يحصلها الغاذية شئ
يتصرف فيه المولدة كما ذكره الشارح قوله لانها يصدر اما يصدر عنه الافعال
النباتية من غير عكس) ليس بسديد ولو اما الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن
ان يقال الافعال النباتية فاعل ليصدر المذكور اولا وفاعل يصدر الثانية
ضمير الافعال الاختيارية اى لان القصة اى الافعال الاختيارية يصدر
الافعال النباتية عما يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف
الظاهر قوله (واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة) لانه لابد فى الحركة
الاختيارية ان يتصور الشئ نافعا يحصل او ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك
التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى
الفعل فيحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس
الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له فى طعام نفعا الا انه
لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون
مغايرا له وايضا ربما يكون لشخص شوق فى الغاية من غير عزم كما اذا منعه حياء
او امر آخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة
مع ان له شوقا وعزما على تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادى سبقه
هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض
لا جرم اثبت له قوى اربعة هى مباديها فالتصور للنفس بحسب العقل العملى
والشوق ان كان الى جلب نفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع
ضرر فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة والتحريك بقوة محركة
مبثوثة فى العضل فاذا توهم نفع شئ او ضرر اطاعته القوة الشوقية فاحدثت
الشوق اليه ثم اذا تم الشوق اطاعتها القوة العازمة فينتهض القوة المحركة
المنبثة فى مبادى العضل المتصلة بالاعضاء وهى الاعصاب وتحرك الاعضاء
المخصوصة بذلك الفعل قبضا وبسطا وتشنجا وارخاء كما يحرك الاصابع
عند العزم على الكتابة وكما ذكرنا بان مسئلة معلومة فيطيع القوة الشوقية
ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فيعبر عن معانيها قوله (اشارة الى
الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير) ربما يوجه هذا الدليل بان كل وضع او حد
توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون تركه لذلك الوضع او الحد هو عين
التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك بالطبع
عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة
واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجيه لان ترك وضع او حد ليس توجها

الى ذلك الوضع لاىعدامه بتركه بل غايته الى [illegible] شبه والمتروك ليس هو المطلوب فالاولى ان يقال فى توجيهه الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه وطلب وضع وتركه لايتصور من غير ارادة فان طلب الشئ وتركه لايكون الا باختلاف الاغراض وهو لايتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شئ واحد مطلوبا ومتروكا ولوكان فى وقتين فقوله او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع انه ذكر هذا ايضا تنبيها على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين **قوله** (وانما قيد بقوله غير محصور) لان المعنى الذى يطلق على كثير محصور ربما يكون جزئيا فانك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكنت مشيرا بهؤلاء الناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئى وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل لجاز ان يكون الشئ محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مريدا بالناس افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئى والغلط انما نشأ من لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين على سبيل المواطأة بهو هو والحمل فى المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لايصدق على شئ اصلا بل ربما يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وقيل المثال ههنا هؤلاء الناس فانه جزئى مع انه محمول على كثيرين محصورين ويقول اولا فحينئذ يكون قوله كل واحد مستدركا لا دخل له فى التمثيل وثانيا ان اريد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لايكون جزئيا وان كان معناه اطلاق لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئى يصدق على كثير محصور وايضا لاشك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من المحصور ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى الافراد الموجودة فى الخارج التى يجوز انحصارها فى عدد بل الى الافراد المتوهمة التى لاحصر لها **قوله** (فالمحرك القار اما يقتضيها)

توجيه كلام الشيخ وغاية ما يمكن ان يقال فى توجيه كلام الشارح انه اراد بالتباين بالذات الاختلاف فى الماهية واستدل عليه باختلاف الآثار بالماهية نظرا الى الظاهر واختلاف الآثار بالماهية يستلزم اختلاف المؤثرات على ما صرح به الشيخ واراد بقوله لكونها متعلقة بذات واحدة تعلقها بموضع واحد فكأنه جعل الاتحاد بالذات بهذا المعنى نازلا منزلة الاتحاد بالذات بمعنى الماهية على سبيل التجوز والتخيل واذا ثبت الاتحاد بحسب الماهية بينهما ومن المعلوم اختلافهما فى الجملة كان ذلك بحسب العوارض الكلية لانها اى القوى كلية ولزم كونها اصنافا وكون الوجه الاول جاريا فى القوى الانسانية لايقدح لان غرضه ان الشيخ فى القوى الحيوانية نظر الى هذه النكتة وفى القوى الانسانية نظر الى اعتبار آخر هذا واقول يمكن ان يقال جعل الشيخ المقسم فى القوى الحيوانية جنسا حتى يكون تقسيما الى الانواع وفى القوى الانسانية نوعا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى الاصناف كل ذلك بسبب النظر الى المتعلق فيهما اى النفس الحيوانية والانسانية (قال المحاكمات فهو يلاحظ المقدمات) اقول لايخفى عن الناظر ان المرتب انما هو المعلم وليس وظيفة المتعلم الا ملاحظة ما رتبه المعلم وليس له انتقال وحركة كما فى صورة الاستفاضة من العقل بعينه واما ما ذكره من انه يتعقل بالاختيار فضعيف لان التعقل بالاختيار لايكفى لكون الفكر اختياريا و يكون الترتيب الذى هو الفكر صادرا عنه بالاختيار على انه جار فى صورة الحدس اذ للحادس ان يعرض عنه ولا يلتفت فلا استفاضة وكون استفاضة الكبرى بعد الصغرى يجرى فى الحدس اذ استفاضة الكبرى فيها ايضا بعد استفاضة الصغرى اذ فيضان المقدمات ليس دفعة واحدة (قال الشارح فكانت المشكوة الخ) اقول الاصوب ان يقال لان العقل الهيولانى لاشبيهة بالمشكوة لان فى الآية على ما فسرها الشيخ استعارة ولا استعارة استعمال اللفظ الموضوع للمشبه به

في المشبه كما في قولنا رأيت اسدا يرمي لاستعمال لفظ المشبه به في المشبه وايضا الشايع التعارف تشبيه المعقول
بالمحسوس لا العكس واذا شبه المحسوس بالمعقول فيأول المعقول ويجعل محسوسا حتى يصح التشبيه فان قلت لعله
جعله من قبيل الاستعارة بالكناية فانها عند السكاكي ذكر المشبه وارادة المشبه به قلت قد حقق
في موضعه ان ليس مراد السكاكي
انه يراد المشبه به حقيقة بلفظ المشبه بل
ادعاء الظهور ان ليس المراد في قولهم
انشبت المنية اظفارها من لفظ المنية
هو السبع حقيقة بل الموت ومعلوم
ان مراد الشيخ انه تعالى اراد بالمشكوة
العقل الهيولى حقيقة وذلك ظاهر
(قال الشارح اشارة الى ان الفكر الخ)
اقول قد مر ان الفكر هو حركة النفس
في المعقولات كما ان التخيل هو الحركة
في المحسوسات فالحق ان يحمل التخيل
على النوع المخصوص من الادراك
ويكون اشارة الى ان النفس في الاكثر
تستعين في ملاحظة المعقولات الى
تخيل الصور والمعاني حتى ينتزع منها
المعقولات وسيجيء في كلام الشيخ
اشارة الى ذلك وقوله استعراضا
للمخزون في الباطن وهو الصور والمعاني
المخزونتين اشارة الى كيفية الاستعانة
وذلك بعرض الوهم الصور والمعاني
على النفس لينتزع منها المعقولات
فتأمل (قال الشارح وفي قوله او في حكمه
الى آخره) اقول هذا خلاف الظاهر
والصواب ان المراد ما هو في حكم الوسط
كما في الاستثنائي اذ لم يوجد فيه الوسط
حقيقة بل ما هو في حكمه على ما مر
في المنطق او المراد بما في حكم الوسط
اجزاء المعرفات كالجنس والفصل
والخاصة اذ الظاهر ان الحدس يجري
في التصورات ايضا (قال المحاكمات
واما الشارح الخ) اقول يمكن توجيه كلام الشارح ايضا بانه اراد بزمان التأدية زمانا مبدؤه
وضع المطلوب ومنتهاه الانتقال الى المطلوب الا انه نسب التأدية الى ما هو علة بعيدة كوضع المطلوب كما ان في الفكر
نسب التأدية الى ما هو علة بعيدة اي المبادي البعيدة تجوزا والا فالمبادي حقيقة هو المبادي القريبة وهي المبادي المرتبة

لا اداتها بل لشيء [illegible] كره لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى
الطبيعة المحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها
والشبهة انما نشأت من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو
مستقيم لانه لا يقتضي ذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان المحرك
لا يقتضي الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون
الحركة مقتضى الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر يكون الحركة
مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب آخر هو غاية اولية وهذا فرق جلي فلا تغفل
عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا
التأدي والتوجه الى الغير فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها قوله (وقولهم
في تعريف الحركة) كأن سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان
الحركة كمال اول ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات فكيف لا يكون الحركة
مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات وتعريف الحركة
اذا تأمل يدل على انه كمال ليس مطلوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة
الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين
احدهما ان سائر الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعد فيه
ما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود
بالفعل لا يبقى شيء من جملة السواد بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت
وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة
الثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر
بالقوة تكون تلك الكمالات متأدية اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضي
ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فوجود الحركة
يتعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة الامر المتأدى اليه فلما كان ما به
الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن سائر
الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحدة
منهما فيتجه ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى فيكون معناه
ان الحركة كمال يحصل لجسم هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال يكون
حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن
يستغنى عن ذكر الاول حينئذ وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها
كمال اول لجسم هو بالقوة في شيء آخر وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة

لانها متأدية حقيقة وتأديتها انما يكون في آن ضرورة ان الانتقال من القياس مثلا الى المطلوب يكون دفعيا
والزمان انما يكون لتحصيل المراد وترتيب القياس والحاصل ان الحركة الاولى قد تجامع الحدس وليس جزأله
وبذلك بعد وضع المطلوب وبالنسبة الى الفكر كان داخلا فيه جزأ له على تفسير الفكر بمجموع
الحركتين فحينئذ يجرى الاختلاف في الكيف في الحدس باعتبار امر خارج عنه وفي الفكر باعتبار امر داخل فان قيل لا اختلاف في الكيف في الحدس كان صادقا ايضا باعتباره في نفسه فليتأمل واما ما ذكره من التوجيه فلا يخلو عن تعسف كما يظهر عند التأمل (قال المحاكمات فان قلت فالفكران ربما يتشابهان في السرعة والبطؤ لم يرد) ان فكر زيد قد تشابه فكر عمرو مثلا في تحصيل المطلوب والا فلا استبعاد في ذلك ولا يتوقف المطلوب وهو بيان الاختلاف في الكيفية في الفكر في الجملة على نفيه اذ لا منافاة بين تشابه هذين ومخالفة ثالث لهما فيجرى الاختلاف بل المراد انه قد يكون تحصيل المطلوب بحسب كل فكرين فرضنا فيه كانا متشابهين وحينئذ يظهر وجه الاستبعاد هذا اقول ويمكن ان يقال الاختلاف اللازم في الفكر الذي هو الحركة بالسرعة والبطؤ يتصور بالنسبة الى الطرفين فان كل حركة فهي اسرع من حركة وابطأ من حركة واما الاختلاف اللازم من العدد بالقلة والكثرة فانما هو من طرف واحد هو الكثرة دون الآخر اذ بعد الانتهاء الى الواحد لا يتصور الاختلاف في القلة فالواحد من حيث انه واحد لا يقبل القسمة (قال المحاكمات اما عدم السرعة والبطؤ الخ) اقول على
هذا التوجيه فات مقتضى صيغة التفضيل وكان تدافع بين ما سبقه حيث قال ان للحدس مراتب في التأدية بحسب
الكيف وبين هذا الكلام بل الاصوب ان يقال ان الحركة وان لم تكن داخلة في ماهية الحدس لكن قد يقارنه
لكن مقارنته له قليل بل في اكثر الامر لا يقارنه فالاختلاف الكمي تجرى في جميع صور الحدس الا الحدس الواحد

في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز عن الصو[illegible] كالانسانية فانها
كمال اول للجسم الذي بالقوة في الكمالات الثانية [illegible] والكتابة والتعجب
وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوتها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة
هي التأدي الى كمال ثان لاجرم اختير تعريفه بالقوة الثانية وقيد الكمال
بالاولية وايضا القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعريف
الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى **قوله** (والتعين لا ينافي الكلية)
جواب سؤال وهو ان المطلوب لما كان معينا كيف ينقسم الى جزئي وكلي
والحق انه لا حاجة الى التعرض بعبارة التعين ويكفي ان يقال ثبت ان حركة
الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة
وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئي او كلي والاول باطل فتعين
الثاني والقصد الى الوضع الكلي يستدعي تعقله والقوة الجسمانية ليس
من شأنها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب **قوله** (الرأي
الكلي لا ينبعث منه شيء) لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد
الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصص منها مراد
جزئي بالارادة الكلية فلابد له من ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة
العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف على
الشعور الجزئي فكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث
من الشعور الكلي شعور جزئي فقوله الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء
مخصوص دعوى كلية والمراد بالرأي الكلي الارادة الكلية والشعور
الكلي وباقي كلامه الى قوله فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر
هو البرهان عليها وقوله الا بسبب مخصص اشارة الى كيفية انبعاث
الجزئي من الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه
اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا
الدرهم وارادة بذله وفيه نظر لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو
المشعور به شعورا كليا وبذل هذا الدرهم وان كان مشعورا به مرادا الا انه
ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع على انحاء والتقييد بهذا الدرهم
لا يفيد الشخصية وتحرير الاشكال ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء
مطلقا كما اذا اراد اللحم والخبز وهو ارادة كلية ويتناول اي غذاء يجده
فهو صدور فعل جزئي بحسب تلك الارادة الكلية والجواب انا لا نسلم

والاختلاف الكيفي انما يجري فيه باعتبار الحركة المقارنة له في بعض الاوقات فحينئذ معنى كلام الشارح لتجرده
عن الحركة لتجرده عنها في الاكثر فتأمل (قال الشارح بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك) اقول يعني في كل مطلوب
لم تقع الحركة اصلا او تقع في زمان في غاية القصر والاول اشارة الى غاية الحدس والثاني
الى غاية الفكر ويحتمل ان يكون
المعنى ان جميع المطالب قد يحصل
دفعة او في زمان يسير بطريق
الحدس فيكون اشارة الى مراتب
القوة القدسية (قال الشارح وان
كل ما يرتسم الخ) اقول هذه المقدمة
لبيان حال التخيل والتوهم وان
الذهول فيهما يحتاج الى قوة
جسمانية كانت خزانة ليقاس عليهما
حال التعقل وليس مما يحتاج اليه
في اثبات المطلوب ههنا بل تكفي فيه
المقدمة الاولى (قال الشارح
وحالة النسيان غير موجودة فيه)
اقول المراد انه غير موجودة فيه
من حيث انه حافظ لها كما سيجئ
ان الصورة لا تزول عن العقل
عند النسيان او يقال مراده ان هذا
في صورة التخيل والتوهم ليقيس
عليها صورة التعقل و بين ان حاله
مثل حالهما في الاحتياج الى الخزانة
لكن يمتاز عنهما في ان صورة النسيان
لا تزول الصورة المعقولة عن الخزانة
بل تزول الملكة على ما سيجئ مفصلا
(قال الشارح فاذن يجب ان يكون
شئ غيرها بالذات يرتسم فيه
المعقولات) اقول لايخفى عليك
ان الافاضة لا يستدعي كون المفيض
يرتسم فيه ما يفيضه وسيظهر
لك ان ما نقله الشارح عن الامام
يرجع الى هذا ولا يندفع بما قرره
من الجواب (قال الشارح لايعود للوهم الخ) اقول قدمر انه لايحتاج الوهم عند زوال
الصورة عن خزانتها الى تجشم كسب جديد بل يحصل المطلوب مرة ثانية بالاسترجاع وذلك بان يعرض المتخيلة على
الوهم صورة صورة حتى ينتزع من واحدة منها ما يناسبها من المعنى الزائل اللهم الا ان يقال الخيال كالخزانة

ان صدور هذا الفعل [illegible] تلك الارادة الكلية بل يتخيل مع ذلك غذاء
جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد
غذاء آخر فقد تم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا لسؤال وهو
ان تخيل غذاء جزئي لا يقدح في الاكتفاء بالارادة الكلية فانه
لو وجد غذاء غير ما تخيله فربما تناوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر
لكونه بالنوع وهو الذي تخيله فيقوم مقامه فيتعلق ارادة اخرى
جزئية به واقول اذا رجعنا انفسنا فلا شك في انا اذا اشتهينا غذاء ناكله
فكثيرا ما لانتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء الجزئي لايكفي
في جزئية الفعل فان الفعل هنك تناول الغذاء الجزئي وهو لا يصير
جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي **قوله** (ولذلك في قطع المسافة) هذا تمثيل
لكيفية انبعاث التخيل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية
فكأنه هو المراد بقوله وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية
على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال في شئ والمثال
انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة
فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا
قطعها تخيل حدا آخر واراد قطعه وهكذا يتصل التخيلات والارادات
الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما تمثل ذلك بصاحب الشمع الذي
لايضيئ الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاءت مسافة خطوة اخرى
وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة
التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل
الحد من المسافة لايوجب جزئية قطعه **قوله** (وهذا استشهاد) فانه
اذا اردنا اصدار فعل فنحن نعقله اولا حتى نريده ثم نتخيله ثم نوقعه وهذه
السلسلة في الافعال بالعكس فان الشئ يوجد ثم يتخيل ثم يتعقل فاذا
تصورنا ذلك الفعل كليا و اردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور
الكلي شعور جزئي لبعض افراده وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق
من القوة الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم
ينتهض القوة المحركة لتحريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا
الدرهم على ما ذكر وفيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي
بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرجه عن الكلية والجواب ان ادراك

﴿ الجزئي ﴾

الجزئي قبل وبعوده وهو حصوله عند النفس بسبب [illegible] في الخيال يتوقف على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف [illegible] ادراكه فلا دور

قوله (والجواب ان تعين المحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به) ليس كذلك فان محركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة كلية وتقييد الكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية **قوله** (ثم اورد المعارضة) هذا الكلام يوهم ان الاعتراض المتقدمين ليس من قبيل المعارضة وليس كذلك فانه لما استدل على ان الفعل الجزئي لابد في حصوله من ادراك جزئي وارادة جزئية بان المدرك المراد الكلي بالنسبة لى الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد بعض الجزئيات الا بمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك الجزئي نسبته الى آخره واما ثانيا فانا اذا حاولنا حركة فلا نحاول الا حركة من حيث هي الى آخره واما ثالثا فلان الارادة الجزئية حادثة فلابد لها من علة حادثة وهلم جرا والعجب من الامام انه بعد ايراد السؤال لين المتقدمين قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لابد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجا عن قانون المعقول وهذه المعارضة لا تختص بالارادة الجزئية بل تطرد في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التسابق والسابق انما يستحيل ان يكون علة للاحق لو كانت علة موجبة اما اذا كانت علة معدة فلا والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة يكون علة لارادة حركة اخرى وهلم جرا حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة لا يجامع الحركة لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والتسابق بانفراده لا يكون علة اللاحق بل بتوسط معد يتم به العلة وهذا القدر كاف في الجواب الا انه اراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا زاد في الكلام وانت

للوهم ايضا على هذا التوجيه وايضا الوهم سلطان القوى الحسية فالمراد ان عند زوال المعنى عن الخزانة مطلقا اي زوال انفسها عن الحافظة وزوال صورتها المناسبة لها عن الخيال يحتاج الى تجشم كسب جديد واراد بالقوة التي يكون الخزانة فيها الخيال و بالقوة التي يكون الذهول بسببها الحس المشترك لانها ذاهلة عن الصورة المخزونة في الخيال والاولى تبديل الذهول بالادراك كما به عليه صاحب المحاكمات بتغيير العبارة (قال الشارح لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة) اقول لم لا يجوز ان يكون بعض النفوس الفلكية حافظة لتلك الصور المعقولة وكان بينها و بين نفوسنا علاقة واتصال في حالة الذهول و يزول تلك العلاقة حين النسيان كما في العقل الفعال بعينه وايضا قدم في الشرح ان بعض النفوس القدسية يحصل جميع ما يمكن ان يحصل لنوعه فلا يكون بالقوة و يمكن دفع الثاني بانه ليس ارتسامها لجميع الصور دائما وفيه تأمل بعد واقول ايضا لعل المفيض الذي يرتسم فيه الصور هو الواجب تعالى اذ علم الواجب بطريق ان تسام الصور عند الشيخ على ما ختاره في هذا الكتاب على ما سيجيء (قال الشارح وتلك الهيئة الخ) اقول كثيرا ما يتحقق الذهول بالقياس الى ما لا يكون فيه ملكة الاستحضار كما اذا ادرك النفس شيئا ثم ذهل من دون ان يصير ملكة ولعل هذا مبني على اعتبارهم في العقل بالفعل ملكة الاستحضار ولم يكتفوا بمجرد الاقتران وقد عرفت ما عليه في كلام صاحب المحاكمات فتأمل (قال الشارح والجواب عنه ان الحجة دلت على تجريده الخ) اقول دلالة الحجة المذكورة على تجريده من جهة انه محل الصورة العقلية ومحل الصورة العقلية لابد ان يكون مجردا وهل الكلام الا في كونه محلا لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما مر ليس سوى انه لابد من سبب يفيض تلك الصورة على النفس فيقول الامام لم لا يجوز ان يكون ذلك المفيض ليس محل ارتسام تلك الصورة وكما في افاضة الالوان

مثلا واذا جاز كونه ليس محل ارتسام الصور فجاز ان لايكون مجردا (قال الحاكمات وقوله على ان الخ) تكرار لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لاطائل تحته) اقول فيه نظر لان الامام اورد المنع على قول الشيخ فيكون عقلا واسنده بسندين والشارح ابطل السندين ولما لم يندفع المنع بهذا القدر اذ بقى احتمال آخر وهو ان يكون مجردا عالما ويكون نفسا لاعقلا تصدى لدفعه ايضا حتى يتم الكلام بقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الخ يعنى لابد من ان يكون ذلك الحافظ يوجد فيه المعقولات بجميعها بالعقل والنفس ليست كذلك على مامر وانت قد عرفت مافيه ويمكن حمله على انه دليل اقناعى على كونه محل ارتسام المعقولات على مادل عليه قوله دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها (قال الشارح لما ظهر الخ) اقول ينبغى حمل حصول صورة المعقولات على حصولها بعد الاعادة على سبيل الاستحضار اذ حصولها اولا لايتوقف على تحقق الملكة واراد بالعلة الموجدة على مافى اكثر النسخ ماله دخل فى الايجاد مقابل العلة القابلية وقدمر مثل ذلك منه رحمه الله فى النمط الثانى فتذكر اذ من المعلوم ان استعداد النفس لقبول تلك الصورة قد زال عند الاتصال مع بقاء الملكة حينئذ اذ زوالها هو النسيان على مامر آنفا والفاعل الحقيقى لها هو العقل الفعال وقوله ولاشك ان الاستعداد الى قوله وقدمر ذكر قوى النفس بيان للواقع واشارة الى بيان حال العلل المذكورة اوعلل عللها من انها امور متجددة وضمير عليه فى قوله ينبغى ان يكون عليه راجع الى الاستعداد وقوله المترتبة المتجددة اشارة الى بيان ان الاستعداد يحدث شيئا فشيئا هذا والكلام بعد محل نظر اذ لو حمل الاتصال على ملكة الاتصال فيلزم كونه العقل بالفعل الذى هو الاستعداد التام علة لها مقدمة عليها وليس كذلك بل الظاهر انه ليس

﴿ ص ﴾

خبير بما فيه **قوله** ([illegible] مع الاول بالارادة الكلية فلم لايجوز) اعلم ان هذا مناقضة على [illegible] الدليل المذكور وتقريرها ان يقال هب ان المراد الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء وانه لايتخصص جزئى منها الا بمخصص لكن لانسلم ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لايجوز ان يكون المخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل على السواء وتخصص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام فى هذه الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لابد ان يكون قبل المعارضة اذ المعارضة هى تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب بان الفلك مع الارادة الكلية علة قارة والعلة القارة تستحيل ان تقتضى بانفرادها الحركة فلابد من شئ غير قار وهو الارادة الجزئية لا القابل والاستعداد ولايخفى عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكان دليلا آخر غير الدليل السابق قوله واما العقل الى آخره فزائد لادخل له فى الجواب **قوله** (ثم ذكر ان الواجب) عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لابد ان يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها فان كانت لها غاية لكنها ليست مشعورا بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لاغاية لها على مايجئ فى النمط السادس فان قيل العابث والساهى والنائم يفعل افعالا من غير غاية اجاب بان فى العبث ضربا خفيا من اللذة والساهى والنائم يفعلان اما لتخيل لذة او ازالة ملالة اووصب فان قلت النوم حالة غفلة فهو ينافى التخيل اجاب بان النائم يتخيل لاسيما فيما بين النوم واليقظة اوفى الشئ الضرورى كالتنفس اوفيما يصير ضروريا كما اذا راى فى منامه شيئا فينزعج هذا آخر الكلام فى الطبيعيات والحمد لله على الحالات **قوله** (النمط الرابع) بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع فى الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية هى العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما عن احوال يلحقها لذاتها اوعن احوال يلحقها بالقياس الى معلولاتها والاول نمط التجريد والثانى لايخ اما ان يكون البحث عنها من حيث انها مبادئ للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس اولا هذا ولاذاك وهو النمط الخامس الذى يبحث عن كيفية فيضان المعلولات

ملكة الاتصال الا العقل بالفعل الا ان يقال لا شك فى تحقق حالة حين الاتصال وحين عدمه كما فى الذهول
وهى عبارة عن ملكة الاتصال والاستعداد امر لم يبق حين الاتصال فتغايرا والاستعداد متقدم على هذه
الحالة بعد تخصيص الاتصال ﴿ ٢٨١ ﴾ عما يكون حين الاستحضار والاستعداد فتأمل والاصوب ان يحمل
الاتصال فى كلام الشيخ على معناه المتبادر وهو حصول الاتصال بالفعل ولكن بعد الزوال وهو حين الذهول ولا شك ان اتصال النفس بالعقل الفعال بعد ذهولها عن صورة كانت معقولة لها يتوقف على القوى الثلث او يحمل الاتصال على حصوله فى الجملة اعم من ان يكون عقيب الانقطاع اواول الامر والقوتان الاوليان علل لوجوده ابتداء والثالث علة لوجوده بعد العدم واراد بالملكة المتمكنة ما اراد بالقوة التامة ولك ان تحمل ملكة الاتصال فى كلام الشارح على نفس الاتصال على ان يكون الاضافة بيانية وحينئذ ينطبق على ما ذكرنا (قال المحاكمات لكن قوله فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه) فان قلت مغايرتها للبدن واجزائه مستلزم للمفارقة بناء على انه لا يجوز ان يكون امرا ماديا خارجا عن البدن واجزائه بديهية قلت لما لم يصرح بذلك فاطلاق لفظ التبيين تعسف ظاهر (قال المحاكمات ومع ذلك فالمطلوب حاصل الى قوله فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع) اقول فيه بحث اذ اللازم منه ليس الا ان محل تلك الصورة غير
منقسمة الى اجزاء متباينة بالفعل ﴿ ٣٦ ﴾ ولا يلزم ان لا تكون قابلة للانقسام الى اجزاء كذلك وحينئذ
لم يثبت المطلوب الذى هو تجرد النفس اذ الجسم والجسمانى المتصل الواحد غير منقسم بالفعل ايضا الى تلك
الاجزاء بل بالقوة (قال الشارح وهذا الارتسام فى ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق الخ) اقول ما ثبت

عن المجردات واما الانماط الثلثة الباقية فك[illegible]ابع واما المقاصد
من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة لا يقال الالهى لا يبحث عن
احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود
فكيف خصصه باحوال المجردات لانا نقول هذا هو المقصد الاصلى
من القسم الالهى واعظم بابيه واشرفهما ولهذا سمى باسم الكل واما
باب الامور العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ فى هذا
الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتهاره فيما بين الاصحاب واما ان
من تصدى لاقامة كتابه فقد حصل على طرف منه **قوله** (فى الوجود
وعلله) والمراد من الوجود ههنا هو الوجود المطلق ومن علله الوجودات
الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات
والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت
فى نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق
عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال
فى الوجود وعلله وانما حمله على ذلك اما اولا فلقضية اللفظ واما ثانيا
فلان فى هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس اولا
وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم يبحث
عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو البحث عن الوجودات الخاصة
فيكون هذا النمط فى الوجود المطلق والوجودات الخاصة التى هى
علله ولقائل ان يقول لا نسلم ان الماهية واجزاءها لا يتفاوتان ولم لا يجوز
ان يكون حصول الماهية واجزائها فى بعض الافراد اولى واقدم واكثر
من حصولها فى بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد
والضعف اختلاف فى نفس الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد
احتمال لكان من اللوازم ابطاله ولا سيما قد ذهب اليه ذاهب ولئن سلمنا
ذلك لكن لا نسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا
الى الوجودات الخاصة وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات
عروضا عرضيا اى عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض
العرض العام للماهيات ولا يقتضى ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض
العام يتحد مع الماهية فى الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا انما
يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا فى الخارج وهو

ان هذا الجوهر مدرك بذاته بمعنى انه لا يحتاج الى آلة يرتسم فيها صورته لانه لا يحتاج الى عروض طبيعة اخرى كيف لا والعلم انما يستفيض من جهة ان النفس متصلة بالعقل الفعال خارج عن عالم الحس مرتب للمبادي الى غير ذلك من شرائط الادراك (قال المحاكمات اما اولا) اقول الشيخ جعل المدعى اعم

من ذلك حيث قال في صدر الفصل ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاستمع وذكر الشارح هناك يريد بيان ان النفس الناطقة بالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وانه انما تعرض لكون محل المعقول الواحد محل سائر المعقولات لانه يريد بيان ان كل عاقل اي كل ما هو محل ارتسام صورة عقلية سواء كانت تلك الصورة بسيطة او مركبة فهو مجرد واللازم صريحا مما سبق ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم مجرد فلا يلزم منه ان محل كل معقول لا بد ان يكون مجردا لا اذا ثبت ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم محل سائر المعقولات وذلك قد ثبت فيما مر من ان محل كل معقول منقسم لا بد ان يكون محلا لمعقول منقسم للزوم انتهائه الى الواحد على ما ذكرنا آنفا فقوله لما مر اشارة الى ذلك لا الى ما سلف وبما قررنا يندفع كلا وجهي الاستدراك (قال المحاكمات في الاستدلال الخ) اقول لم يأخذ الشيخ والشارح في الاستدلال عدم الانقسام مطلقا بل المراد بعدم الانقسام في الاستدلال هو عدم الانقسام الى الاقسام المتباينة بالوضع نعم انه ذكر عند تقرير الضابط مطلق الانقسام وتلك الضابطة ضابطة مفيدة في نفسها يستخرج منها حال الانقسام المطلوب وهو الانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع (قال المحاكمات والسؤال ﴿ واما ﴾ الثاني على ايراد شبهة) اقول مثل ما اورده على توجيه الشارح يرد وذلك لانه لا يتعين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الانقسام الى الانواع لما كان الى المختلفات فكيف

ممنوع ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق فيكون كل شيء موجودا بوجودين وانه محال واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علله فالمراد بها علل الوجود ولا يلزم منه ان يكون عللا لكل وجود حتى يكون عللا للواجب فان لفظة الوجود مهملة لا تقتضي الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ثم عن علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم يثبت العلة الموجدة ومنتهى العلل فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن ولا بعد في رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن وهذا اقرب الى الحق

قوله (يريد التنبيه) انما وسم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة في الطبع سهلة الدرك يجب ان لا يختلف فيها وايضا بنى ذلك على ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك انها منخرطة في سلك البديهيات وتقادم هذا البحث لما عرفت ان هذه الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة في الذهن والخارج فلو لم يكن هناك موجودات مجردة بطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه وانما قال قد يغلب على اوهام الناس تنبيها على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهمية التي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات واما قوله هو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم المحسوس المتخيلات والمتوهمات فان القوم لا يمكنهم ان ينكروها فقالوا انها في حكم المحسوسات فان قلت المتخيل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فنقول المراد بالمحسوس ههنا المحسوس بالحس الظاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل متخيل فانه يختص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وسيذكر في التنبيه الآتي انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به الحس الظاهر وقوله كعكس نقيض لها وانما لم يقل عكس نقيض لها لان عكس نقيضها ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا

يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات فلا مجال للشبهة حتى يحتاج الى ايرادها والجواب عنها والحاصل ان هذا القسم ان لم يكن محتملا فى الكلام اصلا فلا وجه للشبهة اصلا فلا يصح الكلام على ايراد الشبهة والجواب وان كان محتمل فى الجملة فصح قول الشارح هذا احتمال غاية الامر انه احتمال ضعيف يذهب اليه الوهم من اطلاق لفظة القسمة كما فى ايراد الشبهة بعينها والفرق بين الاحتمال المذكور فى الدليل ودفعه وبين ايراد الشبهة عليه وجوابها بان فى الاول لابد ان يكون له قوة دون الثانى تدبر وكأنه قال والاولى ولم يقل والصواب لذلك فتأمل (قال المحاكمات وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين) لم يحمل الكلام على ما هو الظاهر من مغايرة الشرط مع المشروط بالماهية لوجوه احدها ان الشرط فى الحقيقة هو كون احد القسمين مع الآخر لا نفس القسمين الثانى ان الشرط بمعنى الموقوف عليه ههنا سواء كان خارجا او جزأ اذ المعتبر فى الشق الثانى ان معقولية ذلك الشئ لا يتوقف على كون احد القسمين مع الاخر حتى يمكن تعقل كل واحد منفردا على ما صرح به الشارح فلو لم يحمل الشرط ههنا على ذلك المعنى الاعم لم ينحصر القسمة الثالث انه يستدرك باقى المقدمات التى ذكرها الشارح حينئذ الرابع انه يجوز ان يكون الاشتراط من حيث الشخصية لا من حيث الماهية النوعية لكن هذا الوجه مشترك الورود بين التوجيهين اذ معنى تعلق الماهية بذلك العارض ان يكون مقتضية له على ما يدل عليه قوله فوجب ان يكون متعلق الماهية مقتضيا له وحينئذ يمكن ان يقال لعل ذلك العارض مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية كان العارض الذى يمتاز به الماآن المنفصلان عن الماء المتصل الواحد مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية والا لزم اختلاف المائين للماء الواحد بالماهية هذا خلف (قال الشارح والثانى ان المعقول الخ) اقول فيه بحث لان حصول الجزئين شرط فيما فرض لحصول ذلك

واما ان فرض وجوده محال فلا دخل له فى مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ماله مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسمانى يوضح الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسمانى لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسمانى فالا يكون جسما ولا جسمانيا لا يكون موجودا عندهم لكن فى عبارته شئ وهو ان الجسمانى لا وضع له ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذى له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشئ وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما هو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتقريره على محاذات ما فى الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما ان يكون محسوسا اولا والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين وان معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين ولا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هذا خلف وفيه نظر لانه ان اراد بقوله اختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة وان اريد به انه قارن ذلك الوضع المعين فسلمه لكن لا نسلم انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا فى العقل فلا نسلم لزومه وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع فى العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عنى انه لم يكن مشتركا فى الخارج فسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص بذلك الوضع فى الخارج اذا حصل فى العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلمناه لكن معنا ما ينافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس فى الخارج او جزءها ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كانت نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءها يلزم ان لا تكون محمولة على الشخص للتغاير فى الذات والوجود فاستحال ان يكون جزأ للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد من ان تكون محسوسة لان الاشعة الواردة على مجموع المركب الخارجى ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبعت فى الحس تنطبع صور اجزائه فيه بالضرورة **قوله** (فانه من حيث انه

المعقول حين الانقسام والانفصال لانه شرط له حين الاتصال وفرض كونه غير منقسم انما هو قبل القسمة و ح
لا يشترط في تعقله حصول القسمين بالفعل بل لو اشترط فانما يشترط حصول ذوات تلك الاقسام لا حصولها بالفعل بصفة
الانفصال و بما قررنا ظهر اندفاع الوجه الثالث ايضا اذ حصول القسمين بالفعل شرط لتعقل
ذلك المعقول بعد القسمة وقبل القسمة
لو اشترط فانما يشترط حصول ذواتهما
بصفة الاتصال والوحدة الا ان يقال
انه اذا انقسم وانفصل الصورة العقلية
الى اجزاء متباينة في الوضع انعدم
المتصل الاول وحدث متصلان آخران
فلابد من وجود المادة وقد فرض
ان الصورة العقلية مجردة عن المادة
لكن هذا تقرير آخر و يرد عليه ان
الباقي ذوات الاجزاء كما اورد على
دليل اثبات الهيولى فتأمل
(قال المحاكمات وقول الشارح الخ)
اقول اذا فرض ان كل واحد
من القسمين يشابه الكل في الماهية
فاذا كان كون احدهما مع الآخر
شرطا في معقولية تلك الماهية في الجملة
فلم يكن كل واحد منهما بانفراده
معقولا اذ لو تعقل احدهما فقط
كانت الماهية معقولة في ضمنه بالضرورة
فلم يشترط تعقل تلك الماهية بكون
احدهما مع الآخر في العقل فاذا لم يكن
كون احدهما مع الآخر شرطا
في معقولية تلك الماهية فيمكن تعقل
تلك الماهية بحصول احدهما في العقل
فقط لا محالة فالمقدمتان اللتان ادعاهما
الشارح كانتا صحيحتين في نفسهما
بقي الكلام في مدخليتهما في الاستدلال
فنقول قد ذكر الشيخ في الشق الثاني
ان في تعقل تلك الماهية يكفي تعقل احد
القسمين حيث قال بسبب ما فيه قدر
في اقل منه بلاغ الى كفاية هو الكفاية في تعقل الماهية بسبب تعقل احد القسمين انما يظهر ﴿ الا ﴾
اذا انفرد كل واحد من القسمين عن الآخر في العقل فلابد في الاستدلال من قسمة حال ذلك المعقول المنقسم الى قسمين
و بيان ان في القسم الاول وان لم يظهر البلاغ في احد القسمين اذا فرض اشتراط كون احدهما مع الآخر

هكذا موجود في الخارج والا لا يكون هذه الاشخاص اناسا) فيه منع
اذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي وقوله
لا من حيث انه حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية لهما
مدخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من حيث انه
حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي بالحيوانية والناطقية
معا وحينئذ يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشي
الغريبة وهما متباينان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان
من حيث هو واحد بالحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة
والانسان الواحد من حيث هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول
مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد
الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقته الاصلية فان بل ههنا ليس نفيا لما تقدم
بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي هي اوضح دلالة
على المقصود **قوله** (واعترض بعض المعترضين) لما كان الدليل الذي
ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة
موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة ينتج ان بعض الموجود
ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة في المقدمة
بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود فيه
مشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة
في الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى
بان الانسان المشترك انما يكون انسانا اذا كانت له اعضاء من يد وعين
وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متباينة
ولا شك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه انا لا نسلم ان الانسان
اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء
مأخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك
لابد ان يكون اعضاؤه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب
المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهج منهجا آخر
اوضح منه فينقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستأنف
الدليل عليها **قوله** (تنبيه) للشيخ في بيان فساد قول من قال لا موجود

فى تعقل نفس تلك الماهيـة فلم ينفرد كل واحد من الآخر حتى يكون فى احدهما فقط بلاغ لكن فى القسم الثانى لما لم يشترط ينفرد كل من الآخر فيلزم البـلاغ والكفـاية فلابد من التعرض بحـال القسمـين وان فى احدهما وان لم يلزم انفراد كل واحـد

من القسمين عن الآخر لكن فى القسم الآخر يلزم جواز

الا المحسوس طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود ماليس بمحسوس وفيه وجوه احـدها ماتقدم من ان المحسوسات مشتملة عـلى طبايعها المجردة وهى غير محسوسـة فقد خرج من المحسوسات ماليس بمحسوس وثانيها ان الاعـتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحس والوهم وهما غـير محسوسان وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم و بالحس والوهم اعتراف بالعقل الذى يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم والعقـل ليس بمحسوس الطريق الثانى الاسـتدلال بعلايق المحسوسـات من العشق والخجـل والغضب وغـيرها فان الاعـتراف بالمحسوسات لايستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلهذا ميز بين الطريقين بقوله ومن بعد هذه الاصول **قوله** (ومنها حال القول والعقد) اعلم ان الحق والصدق مشـتركان فى المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثـلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبـة القول الى الامر الواقع اما اولا فلان مطابقة ذاك لهذا غير مطابقة هذا لذاك لان مطابقة هذا لذاك قائمة بهذا ومطابقة ذاك لهذا قائمة بذاك والعرض يختلف باختلاف المحـل بالضرورة واما ثانيا فلان المطـابقة مفاعـلة لاتحقق الابين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك ويعرض لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال فحال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليـه هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقـا والمنسوب اليـه فى باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال الذى عرض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليـه وانما سمى حال القول بهـذا الاعتبار حقا لان اول مايلاحظ فى هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذى هو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصـدق وذلك الحال كون القول مطابقا للواقع لما مر من ان المنسوب اليه فى باب المفاعـلة فاعل فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ فى هـذا التـذنيب انه لما تبـين ان كل موجود فى الاعيان فهو من حيث

الانفراد و بمـا قررنا ظهر ايضـا ان القسم الاول ليس مسـتدركا ايضـا كما زعمه فاندفع الوجه الاول من النظر الـذى اورده ايضـا واما الوجه الثانى منه فبين البطلان اذ نختار الشق الثانى من الترديد الذى ذكره ونقول المـانع عن كـون الصورة العقلية محفوفة بعوارض جزئياتها التابعة لموادها ان المحفوف بعـوارض معـينة كاين معـين ووضع معـين يمتنع انطباقه عـلى مايكون معروضـا لعارض معـين آخر كاين ووضـع آخر وكون المحفوف بوضـع واين معينين لاينطبق على ماله اين ووضع آخر ضرورى سواء كان عروضهما له من قبـل المحل اولذاته وسيصرح الشارح المحقق بمثل ذلك فى جواب اعتراض الامام المستفاد من ابى البركات (قال المحاكمات فانه لوكان الخ) قول كما ان الاشارة الحسيـة تابع للمـادة ومنـاف للصورة المعقولة لفرضهـا مجردة عن المادة كذلك الانقسام تابع للمادة ومنـاف لهـا وكذا المقـدار والزيادة والنقصـان عـلى ماذكره الشيخ مفصلا فيلزم زيادة الفساد و يتقوى الدليل بل يتعـدد و يتكثر فلا استدراك (قال المحاكمات لان من الصور الخيالية الخ) اقول فيه نظر اذ كما ان صلاحية الاشارة الحسيـة

تستـدعى كون الشئ موجـودا خارجيا فلايعرض ماهو معـدوم فيه كذلك عروض الوضـع بمعنى المقولة اذ المعدوم الخارجى لايعرض له الماهيـة العارضة بسبب نسبة الاجزاء بعضها مع بعض والى الامور الخارجـة بان احدهما اين هو من صاحبـه والحـل ان انعـدام ذى الصـورة لايقتضى انعـدام الصورة والكلام انمـا هو

فى ارتسام الصورة القائمة بالنفس على تقدير كونها قابلة للقسمة الى الاجزاء المتباينة بالوضع وحينئذ يتصور فيها الوضع بمعنى صحة الاشارة و بمعنى المقولة ايضا معا فتأمل (قال المحاكمات لكن يمكن النقض الخ) اقول قدعرفت الجواب عن النقض ثم يمكن نقض الحجة بطريق

التقسيم بانها لايجرى فى الجسمانى الغير المنقسم والجواب عنه ان من المعلوم ضرورة ان النفس ليست قائمة بالغير فانا نجد بالضرورة ان ذواتنا لاتقوم بمحل والجوهر الفرد قدعرفت بطلانه (قال المحاكمات وهل النسبة التى بينها و بين النفس هى الحلول فيهما) قول موضع نظر دقيق هم صرحوا بقيام الصور الذهنية العقلية بالنفس وصرحوا بجوهرية الصور العقلية الجواهر ولهذا زاده فى تعريف الجوهر قيدا ذاتيا ولهما واعل الباعث اهم على ذلك الحكم ان التعريف المشهور للحلول صادق ههنا اذ يصدق على تلك الصور ان لها اختصاصا ناعتا بالنفس اذ يصدق ان النفس عالمة والحق ان هذا الاحتمال وهو ان ليس للاشياء قيام بالنفس بل حصول فقط احتمال قوى يندفع به كثير من الاشكالات المورودة على الوجود الذهنى وقداشار اليه العلامة الشيرازى والعلامة التفتازانى و بعض من المتأخرين والتعريف المشهور للحلول اورد عليه امور لاتعو بل عليه على انه يتوجه ان النفس يصدق عليها انها مدركة الجزئيات وعالمة بها كالمعقولات مع ان صور الجزئيات ليست مرتسمة فيها عند المحققين كالشيخ وغيره ثم ماذكره بقوله معا انا نعلم الى آخره ان كان سند المنع الحلول فلا يخلو عن قوة والا فان كان فى مقام المعارضة والاستدلال فالمنع على الكل ظاهر الورود ﴿ منهما ﴾ لانه قياس للحلول الذهنى بالحلول العينى (قال المحاكمات ومدرك الصورة الخ) اقول فيه نظر لانه ان اريد بالمدرك ماهو المدرك حقيقة ففيه انه قدسبق ان مدرك الكلى هو النفس وان اريد ماهو آلة الادراك ومحل ارتسام الصور

الحقيقة الكلية غير مشار اليه فكيف لايكون الموجود الذى هو محقق سائر الحقايق كذلك قال الامام هذا الكلام تمثيل اقناعى فانه لايلزم من ان يكون الحقايق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقايق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهانى فانه لماثبت ان كل موجود فى الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدأ الموجودات موجود فى الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول منتج لان مبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدليل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لوكان لمبدأ الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع ومما يدل على امتناع ان يكون له ماهية كلية انه لوكان لواجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لوكان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئى واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية اولغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئى الواحد ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثانى **قوله** (يريد ان يشير الى العلل) لما كان هذا النمط فى الوجود وعلله و بحث عن الوجود انه هل يساوق الاحساس ام لا اراد ان يبحث عن علل الوجود فلكل شئ ممكن ماهية ووجود وهما متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلة اما علة للماهية اوللوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية معها بالقوة وهى المادية او بالفعل وهى الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون عليتها هى الايجاد نفسه وهى العلة الفاعلية او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله وهى العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علل خارجية عن الخمسة اجيب بان بعضها ماكان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط و بعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت

المحسوسة فسلم انه جسمانى لكن لايلزم ان يكون القوة التى يدرك بها معنى المحسوس و يرتسم فيها ذلك امرا جسمانيا بل هو اول المسئلة اذ يجوز ان يكون ادراك المعنى المحسوس يتوقف على ادراك نفس المحسوس لكن النفس تدرك المحسوس بآلة جسمانية والمعنى بذاتها اذ لا يلزم ارتسام الموقوف والموقوف عليه في محل واحد كما يقولون في صورة ارتسام المعنى في الوهم والصور المحسوسة في الخيال فتأمل (قال المحاكمات وفيه نظر) اقول يمكن ان يقال ما بقى هو ان المعقول ان انقسم بالفعل تنقل الكلام الى اقسامه وان لم ينقسم بالفعل فحاله كذلك فاذ فرض ان ذلك المعقول الغير المنقسم بالفعل ينقسم بالفعل ولا بد ان يكون بحيث يمكن نقل الكلام الى اقسامه بانها معقولة غير منقسمة كما اشار اليه الشيخ في آخر البحث حيث قال ولو كان لمعنى العقلى الواحد الذى استدللنا به الى آخر ما قال اذ فيه نقل الكلام الى الاجزاء كالجنس العالى والمتكلف ان يحمل كلام الشيخ عليه (قال المحاكمات والاسلم ان الاولى الخ) اقول بل الاولى حذف هذا الكلام اذ فى كلام الشيخ اشارة الى انه يمكن الجواب بهذا الوجه ايضا حيث قال هو اولى بان يكون البسيط الذى كان كلامنا فيه ونبه عليه الشارح حيث قال لئلا يعرض شك من وجه لكن غرضه دفع الشك بالكلية ولهذا اختار هذا الجواب صريحا (قال الشارح والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة) الاستدراك كما يلزم من لفظ القوة بناء على انها تطلق على ما يقابل الفعل كذلك يلزم من لفظ القرب بناء على ان القرب لا يجامع الحصول بالفعل ايضا واقول يمكن ان يقال اراد الشيخ بالقوة الامكان المجامع للفعل واطلاق القوة على هذا المعنى كثير فى كلامهم كما يقال الكاتب بالقوة لازم للانسان وكما يقال عند وجود العلة المادية يكون المعلول بالقوة وعند وجود العلة الصورية لم يكن

منهما ولم يجعل قسما برأسه والذى يبين الحصر ان يقال العلة وهو ما يتوقف عليه وجود الشئ اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو العلة الصورية واما بالقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشئ وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو الغاية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع ثم ان جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد حتى يكون العلة المادية هى القابل للشئ او لجزئه كانت الاقسام ستة والا فسبعة **قوله** (والموضوع والمادة ليسا من العلل الموجبة) العلة الموجبة على ما هو المشهور هى ما يجب عليه صدور المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد بها ههنا ما يكون مؤثرا فى الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة مؤثرة فى الوجود لانها شريكة للعلة الفاعلية وكونها من علل الماهية لا ينافى ذلك وكذلك الغاية مؤثرة فى وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون مؤثرا بل متأثرا **قوله** (والجنس والفصل وان كانا مقومين) جواب سؤال مقدر وهو انه حصر ثم العلل فى الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان على النوع ولا شئ من العلل كذلك ولانهما لو كانا من العلل لتقدما على النوع فى الوجود فلم يتحدا معه بالوجود لا يقال هذا يناقض ما ذكر فى المنطق من ان الجنس والفصل من علل الماهية لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافى كونهما من العلل فى العقل وهو المذكور فى المنطق واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهى الفاعل والموضوع والغاية واما علل الماهية وهى المادة والصورة وما يشبههما كما فى المثلث واما بالقياس الى العقل وكذلك اما علل الماهية وهى الجنس والفصل واما علل الوجود وهى الموضوع اعنى النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية لو كانت فلما كانت هذه العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لا جرم انحصر العلل فى ثلثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية فى العقل وعلل الماهية

بالقوة واراد بالقرب مقابل البعد فيتناول الحصول بالفعل (قال الشارح اقول الامكان العام الخ) اقول فيه بحث اذ لا منافات
بين كون الشئ بالقوة القريبة من الفعل وكونه دائم العدم من غير ضرورة فدائم العدم كما دخل على تقدير الامكان
العام يدخل على هذا التوجيه ايضا ويمكن ان يقال اراد الشارح بالقوة القريبة على
ماصرح به سابقا العقل بالفعل
لا مفهوم القوة القريبة وهذا المفهوم
وان لم ينف دائم العدم لكن العقل
بالفعل لا يجتمع معه لانه انما يحصل
بتكرر التعقل حتى صارت ملكة وكيف
لا يحصل بالفعل ههنا لكن يتوجه
انه اذا حمل القوة القريبة على هذا
المعنى كان قوله كل شئ يعقل شيئا
فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل
انه يعقله في حيز المنع اذ يجوز ان يكون
احد يعقل شيئا ولم يخطر بباله انه
يعقله ولم يحصل له هذا التصديق
بالفعل اصلا الا ان يحمل القضية على
الممكنة وحينئذ كانت الدعوى الاولى
ايضا ممكنة كالثانية لكن الشيخ
والشارح ذكرا الامكان في الثانية
وتركا في الاولى وذلك آية كونها
فعلية والثانية ممكنة والامر فيه هين
(قال الشارح فالمشتمل على القوة
الخ) اقول لا يذهب عليك ان القوة
مقابل للعقل بمعنى العدم بالفعل
وعدم الشئ ليس امرا يختلف
باختلاف الافاضة حتى يصح ان يقال
صدور ذلك الفعل من المتعقل بالقوة
بالنظر الى ماهية الفعل وبالفعل بالنظر
الى المتعقل المخصوص اقول الظاهر
انه حمل القوة على معنى الامكان
الخاص الجامع للفعل وحمل اعتراض
الامام على انه قد يجب فلا يصدق
القوة بمعنى الامكان الخاص ولهذا
قال وكان من الواجب ان يقال فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لهما ﴿ واما ﴾
وللنفوس الانسانية ايضا فاجاب بانه وان كان واجبا بالنظر الى خصوص المتعقل لكن ممكنة بالنظر الى نفس التعقل وقوله
وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون بالفعل اشارة الى ماذكرنا حيث اورد لفظ الوجوب مقابل القوة وفي قول الشارح لست

في الخارج على ما مر في المنطق **قوله** (كانهما علتان) ولم يقل هما
علتان لان المثلث لا مادة له اقائل ان يقول هب ان المثلث لا مادة له ولا صورة
الا انا لا نسلم انه ليس له علة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون
الشئ معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك والصورية ما يكون الشئ معه
بالفعل والاضلاع الثلثة للمثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ
لان كلامه في علل الجواهر فالعلة المادية والصورية لا تكونان الا من الجواهر
ولهذا ربع القسمة ولم يذكر الموضوع منهما واما الشارح فلما زاد
الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العلل مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر
او علل الاعراض وحينئذ لا ينتظم هذا الكلام منه وانما شبههما بالمادة
والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا
شبيهين بالمادة والصورة لانهما جزء الجسم في الوجود وما شبههين
بالجنس والفصل لانهما جزآن عقليان **قوله** (ولما اقتصر على الفاعل
والغاية) كان سائلا يقول لما كان علل الوجود ثلثا فلم لم يتعرض الشيخ
الا للاثنين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجواهر
ولهذا اورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم
لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل
والغاية اما لو اراد من العلل علل الجواهر فهي منحصرة في الاربع
لا مزيد عليها على ان قد لو كان للبعضية لم تفد الاتفاق المدلول بالفاعل
والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك فليس قد ههنا
الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ **قوله** (يريد الفرق بين ذات
الشئ ووجوده في الاعيان) لما اورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق
فاعادته ههنا كانها تكرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه
بان المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج
وكان المراد ثمه التفرقة بين علل الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل
اي علل الماهية وعلل الوجود في الخارج فان قلت قوله وبين علل
يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة يكاد ينافي
قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج
والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الغرض
ثمه ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج

اقول هو علم بتصور الموضوع فقط دفع لما استدرك على قول الشيخ وذلك عقل منه لذاته انه ينبغي ان يقول وذلك يتضمن عقله لذاته لانهُ عينه فاجاب بانّ ليس المراد انه عينه فقط بل انه عين ذلك المجموع واراد بالتصديق القضية والاظهر ان يقال انه مسامحة كما يقال عدم القدم وجود (قال المحاكات لان قوله اللهم الخ) اقول استثناء عن القائم بذاته لايقال على هذا لايصح الاستثناء اصلا اذ كما ان الصور العقلية ليست قائمة بذواتها كذلك المقارن للمفارق للمادة ليست قائمة بذاتها فالوجه ان يحمل كلام الشيخ على انه اذا كان المعقول قائما بذاته في الجملة و يصدق عليه انه قائم بذاته وقتاما فلا مانع له عن مقارنة المعنى المعقول وكونه مستقلا في جميع الاوقات الاوقت الاقتران بالمادة اووقت كون ذلك المعقول قائما بالفعل وحينئذ كما يصح الاستثناء الاول يصح الثاني ايضا لانا نقول المادى اعم من القائم بالمادة فالجسم مادى وليس قائما بالمادة ويشير اليه صاحب المحاكات حيث قال فانه قال لما ثبت ان كل معقول فمن شانه ان يقارن الى آخر ماقال نعم ماذكرته من الوجه هو توجيه كلام الشارح والكلام في انه يمكن حمل كلام الشيخ على وجه لايحتاج الى التوجيه والتأويل واقول الاظهر ان يحمل قول الشيخ اوشئ آخر على لواحق المادة وضمير كان لكل واحد من الامور المانعة وقوله ان كان متعلق بالمانع المطلق وفائدة القيد ان المعقول قديكون في اصل الذات مجردا لايحتاج الى تجريده عن المادة ولواحقها (قال المحاكات لكنه قال الخ) اقول يمكن ان يقال المراد بامكان عقله لذاته عقله لذاته بالامكان والامكان جهة خارجة عن ماهية القضية وحينئذ صح التضمن (قال المحاكات لكن هذا توجيه ثالث) اقول قد صرح الشارح بهذا آخر الفصل وجعله المطلوب من الفصل ولم يشعر كلامه بانه توجيه آخر لكلام المتن بل ظاهر كلامه يدل على انه بيان للتوجيه الذي كان الكلام فيه وتفصيل له حيث قال فثبت اذن

واما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلابد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها ملتئمة من اجزاء ثلثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لوكانت فلابد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه مالم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل لانا لانتعقل الماهية العقلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الابعد تحقق اجزائها وذلك بين لاسترة به فصور الاجزاء الخارجية ينساق الى صورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون التحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكانا بيناطرفا من ذلك في المنطق

قوله (العلة الموجدة للشئ الذي له علل) لما حصر علل الوجود في القسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلة الموجدة للمركب الخارجي علة لبعض اجزائه فانه لووقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يحتج مجموع اجزائه اعنى ذلك المركب اليها وقدفرضناه كذلك هذا خلف ثم لابد من ان يكون علة للصورة لانها جزء اخير للمركب واذاحصلت حصل المركب في الخارج فلولم توجد الصورة كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة وحينئذ امان توجد المادة ايضا اولا وايا ماكان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله وهي علة الجمع بينهما ولايعترض بان الجمع امر اعتباري فلايحتاج الى العلة فانه لايلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج

قوله (والعلة الغائية التي لاجلها الشئ) العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل و يجب وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلو لاتلك الغاية لبقى فاعلا بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول

ذلك الغرض معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها اما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما يكون علة لذاتها لا لشئ آخر وهو ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معللة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد فى الفاعل فلو كان علة لزم ان يكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا لشئ واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية شئ من الاشياء وموجود ولاشك ان اعتبار شيئيتها غير واعتبار وجودها غير وقد لاحظ فى هذا الكلام عبارة الشيخ فى الشفاء حيث قال الغاية يفرض شيئا ويفرض موجودا وفرق بين الشئ والموجود وان كان الشئ لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا به فهو المحدث وغاية المبدع يكون مقارنة لوجوده لان غايته هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع فى الوجود فان من مذهبهم ان الواجب فاعل للفعل وغاية له وانما ابهم الشارح ذلك ولم يقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعلا اوغيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات فى المبدعات هو الفاعل حتى يثبت ذلك على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل ربما توجد متأخرة عنه فلا يكون وجود الغاية فى هذا القسم علة وفى هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية فى القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هى بماهيتها لفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون ماهية الغاية علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجود فان ماهية الغاية انما هى علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور ضرورة تقدم

ان كل معقول قائم بذاته عاقل بغيره ولذاته بالامكان (قال الشارح والجواب ان نعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود الخ) اقول لم يتعرض الشارح لدفع مانقله الامام من مذهب الشيخ من ان العلم بالشئ مع العلم بغيره لا يجتمعان لان الامام حيث قال الظاهر كأنه اشار الى ان له توجيهما ولعل توجيهه ان من قال هذا اراد بالعلم الالتفات اذ لا يمكن الالتفات فى زمان واحد الى امرين متغايرين على ما هو المشهور لكن الكلام بعد محل نظر لان التصديق لا ينفك عن تصور الطرفين والالتفات اليهما وفى قول الشارح والحكم بشئ على شئ يقتضى مغايرتهما كأنه اشارة اليه (قال المحاكمات لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد فى العقل الخ) اقول سيجئ فى كلام الشيخ انه لا يجوز ان يكون المعقول باعتبار الوجود فى العقل محلا لمعقول آخر فهذا المنع لا ينبغى ايراده فى عداد تلك المنوع (قال المحاكمات فلو لم يكن الخ) اقول يستفاد منه ان تصور الشئ بالوجه ليس تصور الذلك الشئ بالحقيقة بل انما يكون تصورا للوجه حقيقة وانما ينسب الى ذلك الشئ ثانيا وبالعرض وهذا حق على ماحققه بعض المحققين لكن مذهبه حيث صرح بان تصور الشئ بالوجه غير تصور الوجه وان الاول تصور لذلك الشئ حقيقة لا للوجه والثانى تصور للوجه حقيقة على ماصرح به فى مواضع منها شرح المطالع يخالف ذلك (قال المحاكمات لانه لما ثبت الخ) اقول هذا انما يتم بعد ان يثبت ان المقارنة من لوازم ماهية المعقول والا فللخصم ان يقول انها لازم للمعقول حين وجوده فى العقل فقط واقول ولو سلم ان امكان المقارنة لازم لماهية المعقول نقول لعل ﴿ نفس ﴾ اللازم هو امكان المقارنة فى العقل حتى انه اذا وجد فى الخارج يعرض له فى الخارج امكان مقارنته للمعقول فى العقل فلا يلزم امكان التعقل الذى هو المقارنة فى الخارج (قال المحاكمات وحاصله ان الخ) اقول فيه مامر من ان

اللازم على تقدير التسليم انما امكان المقارنة العقلية تعرض له فى الخارج لامكان المقارنة الخارجية التى هى التعقل (قال المحاكمات ولئن سلمنا الخ) اقول قد عرفت انه سيجئ مايدفع هذا نعم يرد عليه ما اشرنا اليه من ان اللازم لماهية هو المقارنة العقلية (قال الشارح وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم) اقول والاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم هو قيام المعقول بذاته وانت تعلم ان السؤال لو كان عن علة الاشتراط المذكور فلاينبغى فى الجواب ذكر نفس الاشتراط بل ينبغى الاكتفاء بعلة الاشتراط والشيخ قد ذكر نفس الاشتراط فى الجواب حيث قال فجوابك انها ليست مستقلة بقوامها لان الاستقلال هو القيام بالذات بعينه والجواب انما هو الجواب حقيقة هو ان تلك الصور ليست محل لتلك المعانى الا انه ذكر اولا علة كونها ليست محلا لها بانها غير مستقلة بقوامها وصار حاصل الجواب ان تلك الصور غير محل لتلك المعانى فلهذا لم تكن متصورة بها وعدم كونها محلا لها لعدم استقلالها بقوامها فكأنه قال انما اشترطنا القيام بالذات فى كون الشئ متعقلا حتى لاينسب التعقل الى الصور العقلية بالقياس الى المعانى المقارنة لها فى العقل لانه لابد فى التعقل من ان يحصل صورة المعقول فى العاقل ولما كان فى صورة عدم الاستقلال لا يحصل كونها محلا لتلك المعانى لم يتصور تعقلها لها والشارح اشار الى هذا التوجيه حيث قال والجواب ان تلك الصور لما لم تكن فى العقل مستقلة بقوامها الى قوله لم تكن المعقولات حاصلة فيها حيث جعل محط الكلام عدم الحصول فيها وجعل عدم الاستقلال دليلا عليه (قال المحاكمات والجواب الواضح الخ) اقول انما كان هذا الجواب اظهر واوضح لان فى جواب الشيخ يرد النقض بالقوة الحيوانية ويحتاج الى الجواب بخلاف هذا الجواب اذ القوة الحيوانية اصيلة فى الوجود موجودة فى الخارج وايضا لو قيل

نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محال لها فلو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولادور ههنا واعترض الامام بان لهم قاعدتين متنافيتين احداهما ان لافعال الطبايع غايات قالوا النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها فى الحيز الطبيعى وثانيتهما ان الغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لايجوز ان يكون موجودة فى الذهن اذ لاشعور لها ولا فى الخارج لتوقف وجودها فى الخارج على وجود المعلول فتعين ان تكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها غاية مافى الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعورا مالها به ومنهم من اثبت هذا الاحتمال فى جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور فى حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء فى الانهار وانحرافها فى صعودها عن الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد الظن بان للنبات شعورا وادراكا **قوله** (وان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود) العلة الاولى لابد ان يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة فى الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهى الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلته يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلايكون علة اولى لان العلة الاولى مايكون علة ولايكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق والا كانت علة للمادة فى صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لايكون بالفعل الا مع الصورة لايقال ذكر فى مثاله السرير ولاشك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تقترن لصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتساع والا فهيئة السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لايكون جوهرا واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة فى الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلث تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوحدة وكذلك يكون علة

ان الطبيعة الانسانية الموجودة في العقل متصفة فيه بالكلية ولامانع من التعقل لانها مجردة عن المادة ولواحقها فما بالها لاينسب اليها تعقل الكلية لم يتوجه جواب الشيخ لان احد يهما بالحالية اولى من العكس وتوجه جواب صاحب المحاكات كما لايخفى ويمكن الجواب ايضا بان العقل

عبارة عن حصول مثال الشئ المعقول في العاقل لا حصول نفسه وههنا الكلية حاصلة بنفسها للانسان لا بصورتها ومثالها ولهذا اتصفت طبيعة الانسان في العقل بالكلية ولم يتصف العقل بها في الخارج والجواب بالتخصيص على ماذكره الشارح عن النقض بالقوة الحيوانية يجرى ههنا ايضا لكن هذا ليس ايرادا على الشيخ لان الشيخ قصد بجوابه دفع السؤال الذي اورده وهو مندفع بذلك لانه سؤال عن ان الصورة العقلية الحاصلة في العقل مجردة عن المادة فما بالها انها لا يعقل و يصدق بان بعضها ليست اولى بالمحلية من الاخرى والتعقل يقتضى كون المعقول حاصلا في العاقل وذلك لانه اذا كان كل منهما معقولا كان حالا في العاقل بالذات فلو حل احد يهما في الاخرى لزم حلول شئ واحد في محلين اذ من المعلوم انه لا يكفي في التعقل الحلول فيما يحل في العاقل ومعلوم ايضا ان ليس في صورة تعقل الاربعة والثلثة صورتان معقولتان احد يهما حالة في النفس والاخرى في الاخرى (قال المحاكات اجاب بان مناط الخ) اقول فيه بحث لان هذا الجواب يقتضى كون القوة نفسها محلا للصور والمعاني وقابلة لها وماذكره الشارح حيث قال والا فالقوى الحيوانية عنده

لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتا ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة في قوله ولعلة حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة لعلة كل ماهية مركبة في الوجود **قوله** (تنبيه كل موجود اذا التفت اليه) لما شار الى علة الوجود اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احدهما في تحقيق ماهية الممكن وهي هذا الفصل وثانيهما في بيان احتياجه الى المرجح وهي الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الاخر هذا بيان ترتيب البحث **قوله** (ماحقه في نفسه الامكان) ظاهر هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والآخر ان الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لانعني به الا مالا يقتضى لذاته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثاني لابدله من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية ولو لم يحتج في وجوده الى غيره لزم ترجح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح وانه محال في بداهة العقول فلا استدراك في الاول لانه اشارة الى امتناع استغنائه في وجوده عن الغير و بينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني الى البرهان لانه بديهي الاستحالة وفي هذا التوجيه تعسف ظاهر فانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله ليس يصير موجودا من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عنى به ان الاول مستلزم للثاني فالسؤال عائد لان في ايراد الملزوم استدراكا كما كان وكذا الكلام في قوله اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى استحالة الترجح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضى وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة الترجح بلا مرجح وهو بين لا سترة به والاولى ان يقال القضية

مدركة لما يحل معها في محلها يقتضى كون مادة القوى قابلة لها وحينئذ لم يرد الاعتراض اصلا والحق ﴿ لما ﴾ ان في كلام الشارح ههنا اضطرابا لان قوله واعلم الى قوله والا فالقوى يدل على ان القابل لتلك الصور هي القوى نفسها وقوله والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها يدل على ان القابل مادة تلك القوى

واما ان المدرك عند الشيخ هو النفس لا القوى فجوابه انه اراد بالمدرك آلة الادراك وقدمر نظيره مرارا ويمكن ان يتكلف ويقال قوله والا فالقوى الحيوانية الخ جواب آخر عن النقض المذكور لا اشارة الى ورود السؤال كما هو الظاهر المتبادر

وقوله والاستثناء من قوله لم يحكم بامتناع القبول على كل مالا يكون مستقلا مطلقا يعنى نقول فى الجواب عن هذا النقض ان مراد الشيخ التخصيص المذكور لا الحكم المطلق والا فان حمل كلامه على ما هو الظاهر من التعميم فنقول القوى الحيوانية عنده ليست قابلة لما يدركها بل محلها هو القابل وحينئذ سقط الايراد رأسا (قال المحاكمات والمقارنة فى قوله الخ) اقول لا يذهب عليك انه اذا حمل المقارنة على المقارنة مع الغواشى فحين المقارنة لم يكن كونه مستقلا واجبا فلا حاجة الى جعل الامكان امكانا عاما بل الحق فى هذه الحالة الامكان الخاص والامكان الاستعدادى واوحمل المقارنة على المطلق الشامل لما يكون مع الغواشى ولما يكون مجردا عنهما فحينئذ ينبغى حمل الامكان على الامكان العام لكن حينئذ لا يحصل توجيه لفظ الجعل مع ان كلام صاحب المحاكمات فى تقرير ايراد الامام كان يدل على ان له ايضا مدخلا فى الايراد وذلك لان فى صورة تحقق المقارنة المجردة عن الغواشى لا يجعله متصورا بل يكون متصورا الا ان الشارح تصدى لتوجيه الامكان دون الجعل بناء على ان امر الجعل سهل فان المقارنة ليست نفس التعقل بل التعقل لازم لها مقارن معها فصح اطلاق الجعل والاظهر فى توجيه كلام الشيخ ان يحمل الامكان على الامكان الخاص كما هو المتبادر والمقارنة على المقارنة مع الغواشى وحينئذ يحصل توجيه لفظ الجعل ايضا (قال المحاكمات واما ثانيا فلان الجواب حينئذ لا يتم) اقول يظهر منه انما ذكره الشارح فيما قبل وعد بلا وفاء وذلك لحمله كلام الامام فى السؤال على الوجه الثانى فى تقرير السؤال حتى لا يلزم الخروج عن البحث وعلى ماذكره صاحب المحاكمات

لما كانت بديهية وكان فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهذا اورد مفهومه وحمله عليه ايضاحا **قوله** (وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير) اى لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير فى وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو يحتاج الى شئ آخر فاما ان ينتهى الى الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لابد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وحذف الجزئين الآخرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثانى فلانه بين البطلان وبسبب آخر يذكره فهذا هو السبب فى حذف جزئى المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره فى هذا الفصل بوجه اجمالى وفى الفصل الذى يليه بوجه تفصيلى ولهذا سماه شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج الى موجود آخر فلابد من شئ يحتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا للجملة ولاحادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولاحادها خارج عنها فلا يكون ممكنا والاحتياج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اريد انه لابد من شئ واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لابد من شئ يحتاج اليه الجملة وشئ يحتاج اليه كل واحد فلا نسلم ان ذلك الشئ الذى يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الآحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال الشئ الذى يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلابد من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثانى تفصيليا وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهى الموجودات الغير المتناهية التى يكون بينها ترتب فانه ان لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا او غير موجودة معا فان كان احادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تناهيها

يكون جواب سؤاله في غاية الظهور وهو الذي اشار اليه في النظر الاول (قال المحاكمات فنقول هذا بحسب تعدد الوجود) اقول يعني تعدد الحقيقة الشخصية بحسب تعدد الوجود العقلي و الكلية انما هي بحسب تعدد الماهية بان يتخصص الماهية و يتحقق في كل فرد حصة منهما (قال المحاكمات واما قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن الخ) اقول هذا سهو منه لان ما ادعاه ثمة ان قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام والقسم الثاني كان الاستعداد انما يكتسب عند المقارنة فلا بد من بيان ان الارتسام في العقل هو المقارنة حتى يتم الكلام والظاهر ان هذا الكلام منه مبني على انه لم يوجد ههنا في نسخته لفظ الارتسام في المتن ووقع لفظ الثاني في قوله نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثاني بدل لفظ الاول واراد بقوله ويمكن ان يقال المراد ان مراد الشيخ من قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له والقولان السابقان على هذا التفسير بتوجيه الشارح القول السابق عليه واللاحق واراد بقوله والظاهر انه قال فيكون لم يكن اولم يكن ان الظاهر كلام الشيخ ان لم يكن الثاني معطوف على لم يكن الاول ليلايم المعطوفين حينئذ (قال المحاكمات وليس بشيء) اقول مقصود الشارح على ما يدل عليه قوله وزيفهما انه لم يفسره تفسيرا صحيحا مع انه امر ممكن بزعمه (قال المحاكمات والغلط الخ) اقول المدعى هو الامكان بحسب نفس الامر وحاصل الدليل انه لما امكن المقارنة في الذهن امكن المقارنة في الخارج ﴿ فعلته ﴾ اذا كان مجردا قائما بالذات فالامكان العقلي انما يستلزم الامكان الخارجي بالشرطين لا مطلقا وحينئذ يندفع جميع ما ذكره وايضا يمكن حمله على الاستعداد القريب وهو موقوف على الشرطين ولعله لهذا امر بالتأمل

وانما المحال ما يكون آحادها موجودة معا فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان آحادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معا وحينئذ لم لا يجوز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقيا الا في زمانين يكون في احد هذا موجدا وفي الآخر موجدا وحينئذ جاز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المؤاخذة تندفع بتغيير العبارة سماها لفظية ونحن نقول لا نسلم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم يصر المتقدم بالزمان على الشيء مقارنا له وهو ممنوع فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد المسبب ثم ينعدم وهكذا المسبب يكون موجودا زمانا ثم يوجد مسببا آخر ثم ينعدم وهكذا كل مسبب يكون فوقه سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم منه محال وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة تبنى ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا غبار على كلام الامام **قوله** (شرح تحرير الدليل) ان الممكن لابد ان يكون له علة فعلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل وايا ما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظاهر واما على تقدير الدور او التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لانها لم يجب بذاتها بل باجزائها والثاني لابد لها من علة فتلك العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل آحادها فان كان العلة جميع آحادها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان العلة بعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض

(قال المحاكمات اما اولا الخ) اقول هذه الوجوه اقناعية لا برهانية والا فيمكن ان يقال على الوجه الاول امل التسويد والتعفين
نشأت من الحرارة والخارجية ولو سلم فلا دليل على ان التسويد والتعفين فعل الحرارة دون غيرها وعلى الثانى ان الحرارة
الغريزية لم لا يجوز ان يكون اذا اشتدت كثيرا بحيث يخرج عن عرض المزاج فسد المزاج والتركيب
فكيف ازدادت الافعال الطبيعية جودة
وعلى الثالث ان الاحساس بالحرارة
لا ينافى انكسارها اذ قد يحس بالكيفيات
المنكسرة والجواب عنه ان الثقيلين
يغلبان على البدن فالبرودة غالبة
فيه فكيف لا يحس بها بل يحس
بضدها المغلوبة وعلى الرابع
ان المؤثر فى الاغذية الغليظة هو
القوة الهاضمة بل الطبيعة والحرارة
آلة لها ولم لا يجوز استناده اليها
باستعانة هذه المرتبة من الحرارة (قال
المحاكمات ومن ثمه عرفت الخ) اقول
لو كان الحرارة الغريزية جوهرا فهل
هى بسيطة او مركبة وكلامهم مائل
الى الاول وحينئذ يبقى النظر فى اثبات
ذلك الجوهر اذ اثبات جوهر آخر
فى البدن غير الروح وغير الصورة
النوعية الحالة فى البدن يستند اليه
كدخدائية البدن مشكل اذ يمكن
استناد الكدخدائية الى احد هذين
مع ان اثبات الفضل خروج
عن سننهم وايضا حينئذ يختل حصر
الجوهر فى الخمسة المشهورة فتأمل
(قال المحاكمات وقد انعدمت الخ) اقول
اذا انعدمت كيفية الحرارة الاسطقسية
فى المزاج ولم يؤثر فكيف يسود ويعفن
على ما مر آنفا ولا يمكن القول بعودها
بعد انعدامها لزوال المانع الذى
هو المزاج اذ لا مقتضى لوجودها
ومجرد عدم المانع غير كاف فى وجودها
ثانيا فتأمل (قال المحاكمات ثم تشبهه الخ)
اقول الظاهر على ما يدل عليه قول الشارح وتحيله الى ان تشبهه بالفعل فيضيفه اليه ان الالصاق بعد
التشبيه اذ لو كان الالصاق قبل لرأى جزء البدن الذى الصق بالبدن غير متشابه لباقى اجزاء البدن فى اللون والقوام
قبل حصول التشبيه (قال المحاكمات هذا حال الغاذية الخ) اقول لا يخفى أن الظاهر من كون غاذية المولود نامية

فعلته ليس اولى بالسببية منه فتعين ان يكون العلة امرا خارجا عنها وهو
المطلوب لا يقال لا نسلم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك
لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل
ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون
موجودة حتى يحتاج الى علة موجدة لانا نقول متى كان كل واحد
من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس
بموجود ومتى كان كل ممكن موجود بالنظر الى ذاته معدوما فجميع
الممكنات بالنظر الى ذواتها يكون معدومة فلا يكون وجودها الا من الغير
ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هى ممكنات لا توجد بالنظر
الى ذواتها بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شئ موجودا وهذا
بديهى لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد
خارج عنها فاى حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلثة فانه يكفى ان يقال
من الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجودات ممكنا وحينئذ
يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود
الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بتلك
المنفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان فى الشفاء هكذا كل ما هو معلول
وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة
ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت
سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو
معلول وعلة وايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض
واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون
معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول
وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا
بلا طرف وانه محال ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما
ذكرناه قوله (واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء) حصول الجملة من الاجزاء
بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء فتحصل الجملة بمجرد اجتماعهما
وربما ينضم جزء مع جزء ويتحقق هيئة اجتماعية وتحصل بحسب ذلك
جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع فى الاول فلا بد ان يكون ثمه هيئة اجتماعية
فهو المجموع الثانى منعناه فان المجموع الثانى اذا تحقق فمروض الهيئة

الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية
اخرى وربما ينضم جزء مع جزء وتفيض على المجموع صورة اومزاج
ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل فى الاول مجرد الاجتماع وهو شئ
مع شئ وفى الثانى الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شئ
لشئ مع شئ فان الهيئة الاجتماعية شئ حاصل لمجموع وهو شئ مع
شئ وفى الثالث صورة نوعية اومزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شئ
من شئ مع شئ ولقائل ان يقول لفظة من تارة تستعمل فى العلة الفاعلية
فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى تستعمل فى العلة المادية فيقال
السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل فى الثالث شئ من شئ
مع شئ ان المجموع وهو الشئ مع الشئ فاعل له فهو باطل ضرورة
ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له
فلا فرق بين الحاصل فى الثالث والحاصل فى الثانى والجواب ان المراد
القابل ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون لو لم يختلفا بجهة
اخرى فان الاشتراك فى بعض الصفات لا يوجب الاشتراك فى جميع الجهات
فالحاصلان وان اشتركا فى قابلية المجموع الا ان الحاصل فى الثانى مجرد
هيئة اجتماعية وفى الثالث صورة نوعية اومزاج نعم يرد ان يقال لافرق
بين العبارتين فى المفهوم فان مفهوم الثانى ان الحاصل شئ فى مجموع قابل له
ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شئ فى مجموع قابل له فعبارته لاتفيد
الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام فى هذا المقام ان المركب الخارجى
اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد اولا فان لم يكن فهو القسم
الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة منوعة حتى صار نوعا فى الخارج
يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والا فهو الثانى واما العبارة وان كانت
قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة الممكنات المفروضة
من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شئ واحد وفيه اشارة
الى ما فصلناه **قوله** (اشارة الى كل علة جملة هى غير شئ من آحادها)
قد ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة فتلك العلة الخارجة
لابد ان يكون علة لكل واحد من آحادها لان تلك العلة الخارجة لابد
ان يكون علة لبعض آحادها وذلك ظاهر فاما ان يوجد فى الآحاد
الباقية شئ لا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المطلوب

خادمة لمولدة و الدم على مايدل عليه ماتقله ان المولدة تستخدمها فى التوليد والتوليد اما تحصيل المادة المنوية
ومن المعلوم الظاهر جدا ان غاذية المولود ونامية لم توجد بعد واما تفصيل المنى الى الاعضاء وحينئذ يتوجه ماذكره
من الايرادين وافول المفهوم من كلام الشارح على ما ينادى عليه عبارته حيث قال لما كانت
المادة المختزنة للتوليد لامحالة اقل
من الواجب لتشخص كامل الى آخر
ماقال ان المراد من خدمة القوتين
للمولدة تتميم فعلها وتحصيل ماهو
الغاية الاصلية من فعلهما ولاينافى
ذلك تأخرهما عنهما حينئذ
فلايلزم ان يكون التفصيل بعد
فيضان النفس النباتية بل يلزم ان
يكون تتميم فعل المفصلة وترتب
غايته عليه بعد فيضان النفس
النباتية ولامحذور فيه وجاز حمل
المولدة على المعنى الاعم الشامل
للمحصلة اذكان التغذية بدن المولود
وتنميتها غاية التفصيل فكذا غاية التحصيل
ايضا فيندفع الايرادان معا (قال
المحاكيات وليس بمستقيم لان سن النمو
غايته الى الثلثين) اقول هذا سهو منه
نشأ من توهم ان عند الخ من تتمة كلام
الشيخ ومتعلق بقول الشيخ فيقف
ولهذا جعل هذه العبارة بهذا
التركيب عنوانا للحاشية وليس كذلك
بل كلمة عند استيناف لكلام الشارح
متعلق بقوله يفرغ (قال المحاكيات
ويمكن ان يقال الخ) اقول هذا توجيه
بعيد غير مطبوع والاقرب ان يجعل كلمة
ما فى قوله يصدر عما يصدر لا يراد منها
العموم فصار المعنى ان كل نفس ارضية
تصدر عنها هذه الحركات الاختيارية
تصدر عنها الافعال النباتية بدون
العكس كما فى النبات فالنفسانية فى مبدأ
هذه الحركات التى مقتضاها الحركات والافاعيل اشد (قال المحاكيات فلما كان كل فعل الخ) ﴿ وان ﴾
اقول اطلاق الفعل على المبادى المذكورة سوى الحركة التى هى فعلها مسامحة واعترض بان فى شرب
الدواء البشيع يتحقق الارادة بدون الشوق وايضا قوله يدرك انه فى طعام نفعا الا انه لايشتاق اليه

بسبب امتلائه بما يشعر بجواز انفكاك الشوق عن الاوانتفاء من المعلوم ان فى صورة الامتلاء قد يريد و يأكل فالقول
بان المبادئ اربعة بحسب الاغلب ولعله هو المراد (قال المحاكمات فان طلب الشئ وتركه انما هو باختلاف الاعراض
اى ولو كان فى وقتين) ﴿ ٢٩٧ ﴾ اقول للمانع ان يمنع ذلك و يستند بما مر من ان الجسم قد يطلب الحركة

وان وجد فاما ان يكون ذلك الواحد علة ذلك البعض اولا فان كان علة
لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه محال وان لم يكن علة يلزم ان يوجد
فى الجملة امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك فى السلسلة
المفروضة محال لا يقال لا نسلم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالا
لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجة لابد ان يكون علة مستقلة
بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شئ من آحادها لم يصدر عنها
الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم يكن العلة
الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك هذا خلف فقوله فهى علة
اولا للآحاد اى علة لكل واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج
الى تلك العلة اذ لا يجوز فى هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض
وان جاز ان يوجد جملة لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها
دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هى حقيقة الآحاد فلو كانت
علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض
فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح
فى شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على
الاطلاق كانت اولا علة لكل واحد واحد من الآحاد والا فاما ان لا يكون
علة لشئ من الآحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون
البعض فيلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد
بالعلة المطلقة العلة التى يستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك
الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالى وهو هذيان لا حاجة
فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فقيد الاطلاق
مستدرك لانها المرادة من العلة وان لم يقيد بالاطلاق والذى غلط الشارح
قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق بالعلة اى
لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بلم يكن فكأنه قال فلم يكن علة
للجملة على التحقيق كما ذكرناه **قوله** (كل سلسلة) المراد ان كل سلسلة
من علل ومعلولات فهى تنتهى الى الواجب لانه اما ان يكون فيها
ما ليس بمعلول اولا يكون وايا ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها
اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلما ثبت ان العلة
الخارجة لابد ان يكون علة لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان يكون له

الى المكان الطبيعي حين خروجه
عنه وقد يطلب السكون فيه حين
حصوله فيه وكون المطلوب
فى الصورتين امرا واحدا هو الحصول
فى المكان الطبيعي الا انه قد يقتضى
بالعرض الحركة وقد يقتضى بالعرض
السكون ممنوع غير مسموع فى مقام
الدعوى وعلى تقدير التسليم فمثله جار
فيما نحن فيه بان يكون المطلوب من
الحركة تحصيل ما بالقوة من الكمالات
ليحصل التشبه بالعقول لكنه قد
يقتضى ذلك الوضع وقد يتركه بالعرض
(قال المحاكمات والغلط الخ)
اقول المتبادر منه ان بهذا يحصل
النقض المذكور وليس كذلك اذ لا
فرق حينئذ بين المحصور وغير
المحصور نعم هذا غلط آخر وانما
يحصل النقض بمنع الفرق بين
المحصور وغير المحصور فى كون الشئ
كليا ثم لا يخفى ان النقض المذكور
لا يندفع عما نقله بقوله قيل ولم يذكره
لظهوره ولعل هذا القائل حمل الحمل
على الكثير على حمله على مجموع ذلك
الكثير وحينئذ يندفع ما ذكره بقوله
وثانيا ان اريد الخ اذ نختار الشق الاول
و يندفع المنع ولعله الاشارة اليه قال
وان فرضنا انه محمول على العدد
المحصور لكن لفظ الفرض غير مناسب
نعم يرد عليه حينئذ ما ذكره بقوله
وايضا ثم ما ذكره بقوله والحق ان هذا
القيد ليس للاحتراز الخ ليس بحق لان
الكثير الغير المحصور يحتمل الاشتمال
على المحصور الموجود اقول ﴿ ٣٨ ﴾ بل الحق ان يقال مقصود الشيخ من هذا القيد ان المفهوم اذا
كان محمولا على كثير غير محصور فكان اشد كلية وما نحن فيه من هذا القبيل بغير معنى بالكلية الصدق على الكثير المحصور
فكيف اذا كان صادقا على الكثير الغير المحصور واما فائدة تقسيم الكلى الى ما يضاف الى واحد شخصى او لا استظهر

قن قريب (قال الشارح محرك قار الذات) اقول فيه انه سيجئ ان الارادة غير قار كالحركة وكذا التخيل
والشوق نعم الطبيعة قار الذات ولو لم يكن هذه الامور غير قار فكيف يصير سببا للحركة الغير القارة وايضا يرد عليه
ان ما يتأدى اليه الحركة من الكم والكيف مثلا ليس امرا غير قار فمع قطع النظر عما ذكره
صاحب المحاكمات من الخلط بين
ماهو شرط الحركة و بين ماهو
غايتها والمطلوب بها يتوجه ان الامر
الذي ضمت الى الطبيعة القار
بالذات حتى يصح صدور الحركة
الغير القارة عنها لابد ان يكون امرا
غير قار وما ذكرت من الشئ الذي
يحصل بالحركة امر قار كالطبيعة
فلا معنى لقوله ان الحركة لما كانت
غير قار الذات فلا يكفي في صدور
الحركة الغير القارة الذات عنها
فلابد من انضمام ما يحصل بالحركة
اليها حتى يتصور صدور الغير القار
من القار وان ذلك الامر ايضا كان
قارا (قال الشارح اما الجزئي)
اقول فيه بحث اذ يجوز ان يحدث
عند حصول ذلك الجزئي قبل
انقطاع الحركة بتخيل وضع آخر
و ينبعث منه شوق وارادة جزئية
اخرى فينبعث حركة اخرى وهكذا
يستمر الحركة و يؤيد ما ذكرنا
ما سيذكره الشارح في هذا المبحث
في جواب اعتراض الامام حيث
قال ان الوصول الى كل حد سبب
معد لارادة اخرى وتلك الارادة
سبب للوصول الى حد آخر وهكذا
(قال الشارح فان الجسم الواحد)
اقول الظاهر ان مراد الامام
ان احديهما وهي المنطبعة
آلة للاخرى وهي المجردة فيرجع الى
ما ذكره الشارح بعينه في شرح مذهب الشيخ (قال الشارح وباقي كلامه هو البرهان
عليه) اقول في هذا البرهان نظر اذ يمكن ان يكون الرأي الكلي منحصرا في فرد خاص فالممتنع حينئذ تحقق غير هذا الفرد
الذي يقع فلا يتساوى نسبته ونسبة سائر افراده حتى يحتاج الى امر آخر اقول وايضا يمكن ان يقال لعل

علة في السلسلة اولا يكون لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد وانه محال و بعبارة اخرى العلة الخارجة
لابد ان يكون شئ من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة فاعلية
في السلسلة لزم ان يصدر واحد عن علتين وهو محال فتعين ان يكون العلة
الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية
والمعلولية منتهية الى العلة الخارجية فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح
ان هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب
و به يتم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره و يرد عليه انه لو كان المراد ذلك
لكان قوله اشارة كل علة جملة هي غير شئ من آحادها الى آخره على
ما فسره به كلاما اجنبيا فاصلا بين المطلوب ومقدماته والحق ان الشيخ
لما اثبت في اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة عن سلسلة
الممكنات ذكر له من تلك الحيثية احكاما في فصول اخر فمنها انه علة لكل
واحد من آحاد السلسلة و منها انه طرف لكل سلسلة حتى يتبين
ان السلسلة التي فرضت غير متناهية تتناهى بواجب الوجود قال الامام
بقي ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور واجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور
الخ وهو ظاهر قوله (هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب
الوجود) الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين
احديهما ان الاشياء تختلف اما لا بالاعيان او بالاعيان والتي تختلف
لا بالاعيان تختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول
فان النفس اذا عقلت نفسه فالعاقل والمعقول شئ واحد بالذات مختلف
بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم
كالناطق والانسان يختلفان في المفهوم ويتحدان في الوجود والمختلفة
بالاعيان اما ان تتفق في امر مقوم او في عارض فاذا كان الاشياء تختلف
باعيانها و يتفق في امر مقوم لها فهي تشتمل على ما به الاختلاف وما به
الاتفاق والنسبة بينهما اما باللزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما
من جانب ما به الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة
لا مزيد عليها اما باللزوم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر
لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف
لازما فهو منكر والا كان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اردف

﴿ الاختلاف ﴾

الشرائط والالات لاتساعد الا فى تحقق هذا الفرد المعين وتخصيصه بالوقوع وايضا يحتمل ان يكون القابل غير قابل
لهذا الفرد لكن هذا سينقله الشارح عن الامام (قال المحاكمات وفيه نظر الخ) اقول الشارح تسامح
فى التمثيل والمراد التمثيل بالبذل المعين بالدرهم المعين ولو نوقش فى هذا القدر فنقول
المراد بالدرهم معرفا باللام الدرهم المبذول هذا البذل وتصور البذل المعين وارادته انما يسبقان على الفعل سبقا ذاتيا ولا يلزم سبقهما بالزمان ولاشك ان فى زمان البذل حصل الشعور بهذا البذل وتعلق الارادة به ايضا نعم لا يجب قبل هذا الزمان وماذكره فى تقرير الجواب مخالف لظاهر الشرح اذ ظاهره حيث قال لانه لا يعقل الكليات مجردة عدم تحقق الارادة الكلية لا ان الارادة الكلية متحققة وينضم اليها الارادة الجزئية وظاهر المتن حيث قال بقوته الحيوانية بلائمه ايضا (قال المحاكمات واقول اذا راجعنا الى انفسنا) اقول هذا يرد على تقرير الشارح حيث التزم ان فى صورة الاكل حصل تخيل الغذاء الجزئى فحصل ادراك الفعل الجزئى الذى هو المطلوب واما على كلام الشيخ فلا يرد لانه لم يصرح بالتخيل والتذكر فيمكن حمل كلامه على ان فى هذه الصورة يتحقق الادراك الجزئى سواء كان على سبيل التخيل والتذكر او على سبيل الاحساس والمشاهدة ومن المعلوم ان فى صورة اكل شئ معين كرمان معين حصل الشعور بهذا الرمان المعين باللمس ويدرك طعمه المعين بالذوق وحصل الشعور بمضغه المعين الصادر منا وحركة السن واللسان الى غير ذلك
مما لابد فى الاكل المعين نعم لا يجب فى الزمان السابق على الاكل تخيل المطعوم وتذكره ومعلوم ايضا انه يصدر
منا الارادة المتعلقة بهذه الافعال المعينة فبقى النظر فى ان تقدم هذا الاحساس والارادة على الاكل المعين هل هو
بالذات او بزمان يسير فتأمل (قال الشارح فقاطع تلك المسافة الخ) اقول هذا ليس امرا ضروريا والا يلزم

الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان تتوارد
على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم واما اذا كانت
متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شئ واحد وهو
محال واما بالعروض فاذا كان مابه الاتفاق عارضا فهو غير منكر
ولعل قائلا يقول مابه الاختلاف ههنا فى الاشياء وهو اعيان الاشياء
مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها
فلا يكون مابه الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذى ذكره
الشارح فساقط لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبرا مع الوجود
لم يكن مابه الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبرا مع الوجود كان مابه
الاتفاق لازما بالضرورة فنقول فى جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود
وذلك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذلك العرض فهما
من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما ومابه الاختلاف
هذا الجوهر وذلك العرض والوجود عارض له لا لازم اذا تقرر هذا
فنجيب عن اصل الاشكال بانا لا نسلم ان مابه الاختلاف فى الاشياء مستلزم
لها فان هذا الجوهر وذلك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود
وذلك العرض الموجود اى للمجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة
ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال
فى المثال بان نختار ان هذا الجوهر وذلك العرض يعتبران مع قيد الوجود
فقولكم مابه الاتفاق لازم وحينئذ ان اردتم انه لازم لما به الاختلاف
فهو ممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فسلم لكن لا يلزم منه لزومه
لما به الاختلاف وانما يكون كذلك لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف
وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا انتفاع بها فى توحيد واجب الوجود
فانا لو فرضنا واجبى الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين
فى امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا والا لزم تركبه وهو
محال نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين مابه الاشتراك وهو الوجوب وبين
مابه الامتياز الذى هو التعين باللزوم والعروض على ماذكره الامام
واما على ماذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل
الى مجرد قسمة الشيئين المتلاقيين باللزوم والعروض لانه لم يفرض
الكلام الا فى الواجب الواحد على ماسيأتيك بيانه قوله (اشارة

تحقق تخيلات غير متناهية عند قطع كل مسافة بل المراد انه في بعض الصور كما اذا كانت المسافة طويلة فيتحقق تخيلات متعلقة بالحدود فيها ولهذا مثله صاحب المحاكمات بالسفر ثم التخيل والارادة المتعلقة بقطعة من المسافة امر غير قار الذات كالحركة ممتد منطبق على المسافة

والحركة المذكورتين كما ظهر عند الرجوع الى الوجدان فتأمل (قال المحاكمات وفيه النظر السابق) اقول قد عرفت جوابه ايضا (قال الشارح والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به الخ) اقول لا يخفى ان التخصيص لا يقتضي الجزئية وكذا قوله وذلك الجزئي اذ المراد انه جزئي معين في الواقع لا انه تصوره بالوجه الجزئي وهذا مثل ماوقع في قوله المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي ومعنى كلام الامام ان هذا الفعل الجزئي المعين في الواقع انما يتخصص عنده بالمحل والوقت وقد عرفت انهما لا يوجبان الشخصية عند المحرك وهذا بناء على ان يراد بالمحل ما اراده بالموضوع وهو المسافة ثم لا يخفى ان لزوم التناقض من وجهين في كلام الامام ايضا مبني على ما حمله المحشي على الموضع كما يقتضيه توجيهنا وقيد المتحرك في كلام الشارح بيان للواقع ويمكن ان يقال حمل المحل على ما هو الظاهر منه وهو المتحرك لانه محل الحركة ولزوم التناقض مبني على مقدمة صادقة هي ان المتحرك يكون مدركا بالوجه الجزئي اذ معلوم ان كل احد يتصور ذاته وما يحركه ويشعر به قوله حركة كل جسم معين الى آخره (قال المحاكمات وانت خبير بما فيه)

قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا) اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود فان الشيء اما ماهية او وجود فما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفته ويمكن ان يكون صفته سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على الوجود وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده ولا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته فان قلت ماذكر في غير الوجود آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه محال فنقول لا نسلم انه محال فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالته ونقول لمزيد الايضاح كل ماهو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا الانسانية ولانه انسان واما ان يكون موجودا بسبب شيء من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فبقي ان لا يكون الانسان موجودا الا من علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال والجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ماهو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني يتأخر ويتقدم بحسب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فلما كان هذه المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين ماهيته شرع الامام في البحث عن هذه المسئلة لكن ههنا شيء وهو ان هذه المسئلة

اقول اما اولا فاذ لا استحالة في ارادة ايجاد الموجود بل تقدم الارادة على الايجاد يجوز ان يكون ذاتيا لا زمانيا كما في ارادة القديم لكن هذا انما يتوجه على ظاهر تقريره حيث ادعى عدم الاجتماع والحق انه يكفيه جواز عدم الاجتماع واما ثانيا فلان الشارح خص الكلام بالحركات الفلكية فيشكل بامر الحركات التي لها

بداية والجواب ان الحركة وان كانت متناهية من المبدأ ليس لها جزء اول فانها منقسمة الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية المبتدأة كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من ارادة سابقة عليه وذلك الجزء من الارادة يستند الى جزء من الحركة السابقة عليه هكذا ذكره بعض المحققين واقول استناد الجزئي الفرضي من الحركة الى جزء فرضي من الارادة واستناد الجزء الفرضي من الارادة بجزء فرضي من الحركة سابقة عليه وكذا في التخيل انما يصح لو كانت تلك الاجزاء الموجودة في الواقع وليس كذلك في الحركة الواحدة المتصلة التي لا يقسمها العقل ايضا ولو كان الاستناد من حيث تحققها في الاذهان فتحققها فيها ليس بوجودات متمايزة حتى يصح العلية والمعلولية بينها اذ الذهن لا يقدر على تلك التخيلات مع انا اذا راجعنا نفوسنا لا نجد الا حركة واحدة وارادة واحدة وليس لنا شعور بتلك الاجزاء التحليلية الحاصلة بالقسمة من العقل وايضا ههنا موجودان احدهما قطعة من الحركة والآخر قطعة من الارادة والكلام في علة قطعة كل الحركة وقطعة كل الارادة ولا يمكن استناد كل من الكلين الى الآخر والا لزم الدور بل كل قطعة الحركة مستندة الى قطعة من الارادة واستناد كل قطعة الارادة في الحركة الواحدة المتصلة لعله يستند الى الحركة الفلكية وتمام تحقيق هذا الكلام مذكور في حواشينا على حاشية التجريد (قال المحاكمات ولا يخفى ضعف هذا الجواب) اقول لعل وجه الضعف ان الارادة الكلية قد تكون غير قار ايضا كما اذا تعلقت بانواع مندرجة تحت جنس كما في الارادة الجزئية المندرجة تحت نوع بعينها فتأمل هذا آخر ما تيسر لنا في الطبيعيات (قال المحاكمات فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله) اقول لا يخفى على الناظر ان المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة علة بالقياس الى الوجود المطلق المقول بالتشكيك ثم لابد من حمل الوجود

توقف على مقدمتين احديهما هذه المقدمة والاخرى ان الواجب غير مركب والشيخ سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين فالموضع الاليق بالبحث فيها هناك لا ههنا **قوله** (والحاصل الشارح الخ) لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب عارض لماهيته كما ان وجود الممكنات كذلك وظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لماهيته بل يكون نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة وجود الممكن او غيرها فان كان حقيقته عين حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساويا للوجود المعلول في الحقيقة وان كانت غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة ولوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقرير آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد اولا يكون والثاني يستلزم عدم الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا لماهيته فان اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحدا يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد اولا والامام لما ثبت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مع ماهيته اولا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل واحد من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك لازما على كل تقدير لان كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض الملزوم فنقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق لا يقال احد الامرين هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود وفي قوله لزم كون ذلك

في هذا الموضع على الموجود لان المقول بالتشكيك ليس هذا الوجود بالقياس الى الوجودات الخاصة مثلا ليس وجود
العلة اقدم في كونه وجودا من وجود المعلول بل العلة اقدم في كونه موجودا بالنسبة الى المعلول فالمقول بالتشكيك
هو الوجود بالقياس الى الماهيات لا الوجود بالقياس الى الوجودات

وايضا قد تقرر في موضعه
ان الامور العامة هي المشتقات
المحمولات على الماهيات بهو هو لا
المبادي التي لم يحمل عليها لكن
بعض كلماتهم مشعرة بكون المبادي
ايضا من الامور العامة مثل قولهم
الوجود زائد في الممكن فتأمل هذا
ثم اقول الاصوب ان يحمل كلام
الشارح على معنى ان الوجود المطلق
لما كان عارضا بالقياس الى الوجودات
الخاصة وقد تقرر ان كل ما هو
عارض لشئ فعروضه له وحمله عليه
مفتقر الى علة ولهذا فسروا الذاتي
بما لا يعلل والعرض بما يقابله فالوجود
المطلق العارض للوجودات الخاصة
يفتقر عروضه لها الى علة واما ان تلك
العلة هي الوجودات الخاصة او غيرها
فليس منه اثر في كلام الشارح
بل حيث قال فاذن هو معلول مستند
الى علة ولم يقل بل هو معلول مستند
اليها ربما يشعر بانه جعل العلة غير
الوجودات الخاصة و يحمل الوجود
المطلق على الموجود المطلق
والوجودات الخاصة على
الموجودات المخصوصة فهي كلام
الشيخ في ان النمط الرابع في ذكر
الوجود المطلق انه لا يساوق
المحسوس وينقسم الى الواجب
والممكن وعلله لان كل علة فانما هي
علة لثبوت الوجود المطلق وعروضه
للماهيات الموجودة فصح ان الكلام
في الوجود المطلق وعلله ولم يرد ما اوردناه ثم انه تسامح في العبارة وجعل المعلول هو ﴿ والجواب ﴾
الوجود المطلق باعتبار ثبوته للماهيات مع ان المعلولات هي الماهيات من حيث انها موجودة لان الاثر المترتب
على التأثير على رأى المشائين هو الوجود وعلى ما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله لا نسلم ان الوجود

الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب
و بيان لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة
اولا فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب
مساوية لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا
في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين
في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب
مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان
حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لانه
قد اعترف الامام بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما
مطلقا قال الشارح الوجودان يختلفان في الحقيقة ولا يلزم
الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز
ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه
ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطئ وليس كذلك وسند المنع
ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان
في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطئ كما اذا كان عرضا
عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا
البحث من اوله الى آخره مبني على كلية الوجود وتعدده والحق
ان المتعدد هو الموجود لا الوجود **قوله** (وذلك لان بين طرفي
التضاد الواقع في الالوان) هذا ليس تعليلا لخروج البياض عن
حقيقتي بياض الثلج و بياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر
من ان الماهية وجزءها لا يختلف بل بيان للتمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد
واقع بمعنى واحد على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان
الغير المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل
و يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب
لسؤال مقدر فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة
نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا بمشتركين في ذاتي فيكونان
نوعين مفردين فكأن سائلا يقول كل نوع تدركه وضع اسم بازائه كالانسان
والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما
اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين
طرفي التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم **قوله**

المطلق اذا كان عارضا لكون مفتقر الخ) وكذا ماذكره بقوله وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا فى الخارج لانه مبنى على انهم لايطلقون المعلول الا على الموجودات الخارجية اصطلاحا وقد ذكرنا ان هذا مسامحة منهم للتنبيه على ❁ ٣٠٣ ❁ ان الاثر الحاصل من الفاعل عندهم هو الوجود وكذا ماذكره بقوله ونقول ايضا مطلق الوجود الخ لما ذكرنا من ان المراد من العلية والمعلولية ماذا واما ما اورده بقوله لقائل ان يقول ويندفع بما استدل به فى موضعه من ان المقول بالتشكيك لايكون ذاتيا بالنسبة الى افراده ومثل هذا الايراد ليس له وقع فى هذا المقام اذ ليس غرض الشارح الا تصحيح توجيه كلام الشيخ بما ثبت عندهم واستقر رأيهم عليه بالدليل المشهور المسطور فى الكتب فان اورد الايراد فانما يرد على دليله والا فلا وما نقله بقوله على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف فى نفس الماهية فبنى على الخلط بين ما فيه الاختلاف وما به الاختلاف . وذلك لان مرادهم ان الاشد بالنوع مخالف للاضعف لان النوع موجود فيهما لا بالتساوى بل بالاختلاف والثانى هو التشكيك فى الماهية دون الاول وان اريد انه يلزم حينئذ ان يكون الجنس مقولا بالتشكيك بالقياس الى نوعى الاشد والاضعف فمن المعلوم انه لايلزم بل نقول نفس احد النوعين اشد من نفس النوع الآخر لا ان احدهما اشد من الآخر فى صدق الجنس فتأمل (قال المحاكمات فان العرض العام يتحد مع الماهية فى الوجود فكيف يفتقر اليها) اقول العرض وان كان متحدا مع الشئ فى الوجود لكن يتأخر عنه باعتبار ان تعلق ذلك الوجود بالمعروض متقدم على تعلقه بالعارض وقد صرح بذلك الشيخ فى منطق الشفاء وقد ذكر ايضا ان الطبيعة لابشرط شئ متقدم على الطبيعة بشرط شئ تقدم البسيط على المركب مع تصريحه فى مواضع على اتحادهما بحسب الوجود فظهر ان الاتحاد فى الوجود لاينافى تقدم احدهما على الآخر كيف

والجواب ما عرفته مرارا وهو انه لانسلم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض واللاعروض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان فى الحقيقة فلم لايجوز ان يكون وجود الواجب يقتضى لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضى العروض كما فى النور والحرارة سلمنا المساواة لكن لايحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفى فيه عدم سبب العروض ولما كان فى هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم اشنع اشار الى ان الحق ماذكره اولا ويمكن ان يقال هب ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن لانسلم انه محال فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا فى صفة عدمية الى سبب عدمى والمحال ان يحتاج فى ذاته او صفة له حقيقية **قوله** (والجواب ان الحقيقة) توجيهه ان يقال ان اراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذى هو نفس حقيقته فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فمسلم لكن لايلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون وتخصصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لايكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست هى الكون الخاص وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظى فنقول لانسلم ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثانى فلانا لانسلم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن **قوله** (ومنها قوله او لم يكن حقيقة الواجب) تقريره ان حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهى علة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثانى باطل لان السلب لايصح ان يكون جزأ من العلة فيلزم ان يكون مبدأ الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مبادئ الممكنات وهو محال **قوله** (ومنها انهم اتفقوا) تحريره ان الوجود الخاص عارض للماهيات الممكنة فيكون فى الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف

وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة لكان في الواجب كذلك لكن المقدم حق والتالي مثله **قوله** (ثم انه اعترض على قول الشيخ) قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول قال الشارح نقلا عن الامام لامعنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون معنى التالي انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى واجاب بانا لانسلم ان معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير له فان التقدم شرط التأثير والشرط مغاير للمشروط ولئن سلمنا ان التقدم هو التأثير لكن الدليل تام لان الماهية لاتتصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان وكونها في الاعيان شرط تأثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المنقول غير ماذكره الامام لان الامام استفسر في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم بتقدم العلة كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة لاتكون مؤثرة الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة التالي لان معناه حينئذ ان الماهية لاتكون مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فبينوه فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لايتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لايكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير فلو بين كان هذا القول حشوا لافائدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي وحينئذ يكون بين المقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لاتكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم ان الماهية مؤثرة في الوجود ولاشك انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فاين هذا من ذلك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان العقل يجزم بان العلة لابد ان توجد اولا وبالذات ثم يصدر عنه شيء وحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لانسلم ان الماهية لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان

وقد يتقدم المعروض على عارض في الزمان ايضا كما نشاهد من ان زيدا مثلا موجود ولم يكن ابيض مثلا ثم صار ابيض مع ان الابيض متحد معه في الخارج ولئن تنزل عن ذلك المقام فنقول فعلية الذات متقدم على وجوده وجميع عوارضه على ماصرح به بعض المحققين ولعله هو المراد بالعلية والمعلولية ولو جعلت العلية باعتبار الاتصاف والحمل على ما اشرنا فالاندفاع في غاية الظهور (قال المحاكمات وايضا الخ) اقول قد عرفت انه مبني على انهم اصطلحوا في اطلاق المعلول على الموجود الخارجي ولايخفى على الناظر في كلامهم انه وان كان كذلك لكنهم كثيرا ما يطلقون المعلولية باعتبار الوجود العقلي ايضا او يرد على قوله فيكون كل شيء موجودا بوجودين ان موجوديته انما هو بالوجود الخاص لا بالوجود المطلق كما قالوا في موجوديته تعالى انه بالوجود الخاص الذي هو عينه لا بالمطلق مع تحققه فيه وكذا على قوله فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة انه انما يلزم ذلك لو كان العلية والمعلولية باعتبار الوجود الذهني بصورته لان التصور في الوجود الذهني لشيء تصوره به ولهذا فسروا التصور بحصول صورة الشيء في العقل لا بحصول نفس الشيء فيه واما اذا كان العلية باعتبار الوجود بنفسه في العقل وذلك بان يتصف شيء مافي العقل به فلا ينفك حصول الوجود المطلق بنفسه عن حصول فرد منه وهو الفرد الذي كان ذلك الشيء موجودا به وورود هذين الاخيرين مبني على ان ماذكره بقوله ونقول ايضا معارضة واستدلال على ماهو الظاهر ثم المراد بمطلق الوجود في توجيه الامام هو الوجود في الجملة لاجميع الوجودات لعدم ملائمة قوله وان لفظ الوجود مهملة معه ولا الوجود المطلق الكلي وهو ظاهر وحينئذ يمكن رجع الضمير الى الوجود والمراد منه الوجود في الجملة الا ان مصداقه انما هو وجود الممكن

﴿ تأثيرها ﴾

ولا حاجة الى ارتكاب هذا التقرير في توجيه كلام الشيخ (قال المحاكمات وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اخص بوضع انه استلزم ذلك الوضع) اقول لايخفى على احد ان كل صفة ثابتة لفرد ماهية فهى ثابتة لتلك الماهية في ضمن هذا الفرد ضرورة اتحاد

ذلك الفرد مع ماهيتها في الوجود العيني على رأى المحققين كالشيخ ومن يحذو حذوه ممن ذهب الى وجود الطبايع في الاعيان فكل مايثبت له ويتحد معه في الوجود فيثبت للماهية ويتحد معها ايضا ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للفرد والمحسوس محمول عليه فلابد من ثبوت الاحساس وحمل المحسوس على الماهية لابشرط شئ فالشيخ لم ينكر كون الطبيعة محسوسة في ضمن الفرد بل انما ينفي كونها محسوسة بالاستقلال وحينئذ نقول لايخفى على المنصف ان كل محسوس بالاستقلال والاصالة فله هوية وهذية يدخل فيها الاعراض المعينة سواء كانت موضعا ووضعا وغير ذلك وذلك لان المتأصل في المحسوسية هو هذه الذات مثلا ويدخل في هذيته امر جزئي معين يمتازبه عن محسوس آخر سواء سمى تشخصا او مشخصا او غير ذلك ولاشك ان مايدخل فيه ذلك الامر المعين الجزئي لايصدق على شئ آخر لم يتحقق فيه ذلك الامر لافي الخارج ولا في الذهن ايضا اذا الموجود في الذهن لا ينفك عنه ذلك الامر والا لم يكن الموجود ذلك الشخص وعلى هذا يندفع جمع ما اورده صاحب المحاكمات اما الاول فلانا نختار الشق الاول وهو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال لامحالة الخ والمنع ساقط على ماقررنا واما الثاني فنختار الشق الاول فيه ايضا ويسقط المنع عنه كما ذكرنا واما الثالث فلانا نختار ان الطبيعة الكلية نفس

الشخص في الخارج بمعنى انهما موجود ان فيه بوجود واحد لكن ذلك لايقتضي انها محسوسة بالاصالة والاستقلال واما الرابع وهو المشار اليه بقوله وقوله فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص انا سا فيه منع الخ فلان معنى الحمل الخارجي هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الخارج

تأثيرها في وجودها مشروطا بالوجود وهو ممنوع بل تأثيرها بنفسها وجوابه ما بهنا عليه من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود انما يكون مؤثرا في الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروري **قوله** (ولما كانت الماهية علة للوجود الخ) اورد الامام على ماذكره نقضين تفصيلي وهو منع الملازمة واجمالي وذلك من وجهين احدهما لو صح ماذكرتموه لزم ان لايكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم باطل والجواب انه ان اريد بقوله الماهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انه قابلة لوجود في الخارج فلانسلم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام والثاني النقض بما ذكره الشيخ ان ماهية الشئ يجوز ان يكون علة لصفتها فان تلك الماهية لايجوز ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس الماهية فان قلت اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود وكل ما لايكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية مؤثرة في حال عدمها فنقول لايلزم من عدم اعتبار الوجود في العلية اعتبار العدم بل العلة الماهية من حيث هي هي فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان المراد من علية الماهية من حيث هي ليس ان الوجود لادخل له في عليتها بل المراد ان الماهية علة في الوجودين العقلي والخارجي فلايعتبر في عليتها احد الوجودين على التعيين كالانقسام بمتساويين للاربعة فان الاربعة مستعدة له سواء في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها مالم يتحقق في العقل وفي الخارج يستحيل اقتضاؤها له فالماهية يقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى لابشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء الماهية **قوله** (اشارة واجب الوجود المتعين) واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله

فاذا صدق ان هذه الاشخاص اناس فى الخارج فلابد من تحقق الانسان فى الخارج ايضا نعم فى القضايا الذهنية لايلزم
تحقق المحمول الا فى الذهن وكذا الموضوع (قال المحاكمات والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموضوعة للاشتراك فى العقل لاالطبيعة مع الاشتراك) اقول

للمعترض ان يقول لا يمكن
ان يكون المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة
الموضوعة للاشتراك فى العقل اذ حينئذ
تصير الكبرى منظورا فيها اذ الطبيعة
الموضوعة للاشتراك فى العقل يجوز
ان يكون محسوسة فى الخارج فلابد
ان يكون المراد منها المعنى الآخر
ولا شك فى عدمها حينئذ ولايذهب
عليك ان الاعتراض بهذا التوجيه يرجع
الى ماذكره صاحب المحاكمات بقوله
وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا
مقولا على كثيرين الى آخر ماقال
والجواب حينئذ ماقررناه وحققناه
(قال المحاكمات بل انتهج منهجا
آخر اوضح منه فنقل الكلام الى
الاعضاء) اقول للمعارض ايضا
ان يستأنف كلامه وينقل الكلام الى
اجزاء الاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا
وليس غرضه الا ايقاع الشك
وعدم اتمام الدليل ويحصل مقصوده
بهذا الوجه فالحق ان يحمل كلام
الشيخ على انه استأنف الكلام
فى جميع الحقايق اعضاء كانت اواجزاء
لها الاولى اوالثانية بالغا مابلغ وذكر
الاعضاء تمثيل وعلى هذا يندرج
ماذكره صاحب المحاكمات من الجواب
الحق فى هذا الكلام لانه اذا كان
الحال فى الاعضاء كذلك اى اخذت
من حيث انها كلية مشتركة فلايستدل الى
ادراكها كون الانسان محسوسا
(قال المحاكمات وهذا انما يستلزم
المقصود لو كان لهذا الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع) اقول وايضا على هذا التقدير ❊ من ❊
اللازم ان حقيقته الكلية مجردة وجميع الماديات والممكنات شريكة له فى هذا الحكم لان ذاته مجردة ويمكن ان يقال مراد
الشارح ان الشيخ اولا حكم حكما كليا على كل حقيقة من غير ان يكون الواجب تعالى شانه داخلا فى هذا الحكم

مالم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح
ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود اولغيره والاول يستلزم المطلوب
لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فاينما وجد واجب الوجود
وجد ذلك التعين فيلزم انحصار الواجب فيه والثانى يقتضى ان يكون
واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون
لازما لتعينه او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل محال هذا توجيه
الشارح وفيه نظر لان تعينه لوكان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا
فى تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهذا
لاحاجة له الى دليل ولو استدل بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان تلك
المقدمة مستدركة فى البيان اذ يكفى ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه
واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعينه
اوعارضا اومعروضا اوملزوما والكل محال ثم لو اجرينا على هذا الاستدلال
فقول الشارح والكل محال بعيد عن التقريب اذ التقريب ان يقال واياما كان يلزم
ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وكذلك قول الشيخ ان كان
معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لماهية غيره اوصفة
وذلك محال لا يناسب التقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة فى ذلك
الاستدلال فى ثلثة مواضع اخرى اما اولا وثانيا فحيث بين ان القسم الثالث
يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة
الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود
الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا ففى القسم الرابع
حيث قال انه يقتضى كون الواجب معلولا للغير ولو احتاج تلك المقدمة
ثمه الى الدليل فكيف صارت فى هذه المواضع بينة بنفسها والصواب
ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب
الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا
للغير وهو محال والثانى انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود لكان معنى
واجب الوجود لازما لتعينه اوعارضا اوملزوما او معروضا والكل محال
وحينئذ يتوجه الكلام لكن لابد من واو العطف فى قوله لانه ان كان
واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من قلم
الشيخ او الناسخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ فى مواضع

من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منها ما قال فى ثامنة الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود يكون ماهو به هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى اولعلة مثلا لو كان الشئ الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان اولايكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضى ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا هذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال فى حقيقة الواجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هى هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول فى بيان استحالة الاقسام الاربعة فى الدليل الثانى على محاذاة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا لماهيته او صفته وانه محال واما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق يحتاج الى علة غير المعروض واليه ايضا فهو اولى بان يكون لعلة واما اذا كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعلة بالضرورة ولابد ان يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا فتخصصه ان كان بعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما فى ذلك التعين ان محله يكون متخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باقى الاقسام فهو محال لان التعين حينئذ يكون معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه ولنشرح بعد هذا كلام الشارح ليتضح مابقى فيه من الخلل فقوله واعلم انا بينا ان اللزوم لايتحقق الى آخره بيان للشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا تحقق الا اذا كان احدهما

ماذكرناه لا ماذكره و حينئذ يندفع مجموع الايرادين ومحصله انه اذا كان الحال فى جميع الحقايق الاستغناء عن المادة فما هو محقق الحقايق كان مستغنيا بطريق الاولى وحينئذ لايكون تمثيلا اقناعيا لان ماتوهم انه فرع وهو الواجب تعالى ثبوت الحكم له اولى واظهر مما جعل اصلا وهو الحقايق والامام غفل عن هذه الدقيقة واعترض بأنه اقناعى وانت تعلم ان هذا التوجيه يجعل الكلام راجعا الى ان العلة لابد ان يكون اشرف من معلوله فاذا ثبت الاستغناء عن المادة للمعلول ثبت للعلة البتة وهذا كما ترى مقدمة خطابية ونظيره ماذكروا فى كون المحمول لايكون علة للمساوى ان المحوى اخس منه والاخس لايكون علة للاشرف وقد وقع ذلك فى مقام البرهان وحكم بكونه خطابيا ومانحن فيه من هذا القبيل ولم يندفع كلام الامام بهذا التوجيه ولم يغفل الامام عن هذه الدقيقة بل حكم بانه مع هذا التوجيه خطابى اقناعى لا برهانى فتأمل (قال المحاكمات فامتناعها اما لنفس تلك الماهية اولغيرها) اقول فان قلت يمكن اختيار كلا الشقين من الترديد اما الاول فبان يمنع قوله امتنع ان يوجد ذلك الجزئى الواحد ايضا ويستند بانه يجوز ان تقتضى الماهية كون غير ذلك الجزئى

ممتنعا وذلك الجزئى واجبا واما الثانى فيمنع قوله فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير ان اريد بالغير الخارج عن التشخص وحينئذ ان اريد غير الماهية لكن يمنع بطلان اللازم حينئذ اذ يجوز ان يكون هو التشخص قلت هذا الدليل مبنى على ماذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين على ان ليس التشخص امرا موجودا داخلا

فى الشخص دخول الفصل فى النوع على ماذهب اليه المتأخرون على انه يمكن دفع الثانى بان الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم الماهية دون الشخص من حيث هو شخص ودفع الاول بان الماهية وان فرضنا اقتضاءها الوجوب بالنظر الى بعض الافراد وامتناعه بالنظر الى البعض فبالنظر الى نفسها لايخلو حالها من الثلاث فاما ان يقتضى وجوب نفسها اوامتناعها اوامكانها والثالث ظاهر الفساد وكذا الاول وهو ان الماهية تقتضى وجوب نفسها اذحينئذ او امتنع الشخص الآخر لكان امتناعه ناشيا من تشخصه المنضم الى ماهيته فلم يكن ممتنعا لذاته بل لجزئه ولاشك ان الجزء غير الكل فيكون ممتنعا لغيره فالممتنع بالذات ذلك الجزء الآخر فان قيل يجوز ان يكون ذلك الجزء الآخر غير ممتنع بالذات وانما الممتنع بالذات المجموع من حيث هو مجموع قلت المجموع محتاج الى جزئه والمحتاج الى الغير ممكن فلم يكن شئ من المركبات ممتنعا لذاته هذا لكن لقائل ان يقول فحينئذ يكون النقيضان المجتمعان ممكنا لذاته بهذا الدليل بعينه لايقال الممتنع بالذات ليس النقيضين بل اجتماعهما لانا نقول الاجتماع صفة محتاجة الى موصوفه اى النقيضين فيلزم بناء على ماذكرت ان المحتاج الى الغير ممكن ان يكون ممكنا فبقى الثانى وهو ان الماهية تقتضى امتناع نفسها وحينئذ يلزم امتناع ذلك الجزئى الواحد فيلزم امتناع الواجب تعالى شانه عن ذلك هذا خلف فتأمل فى اطراف الكلام تحط بما بقى من الخبايا فى زوايا المقام (قال المحاكات اما ان لايحتاج الشئ الى غيره وهو العلة التامة) اقول لايخفى ان العلة الاولى بالنسبة الى معلولها فاعل وعلة تامة بهذا المعنى ايضا فيتداخل الاقسام وايضا اطلاق العلة على التامة ليس بمعنى المحتاج اليه وان لزم الدور فى المعلول المركب على ماهو المشهور بل لا بالمعنى الآخر فالحق ان لايندرج العلة التامة فى التقسيم ولم يجعل من عداد الاقسام وكيف لا فانه

علة للآخر اوكانا معلولين لعلة واحدة وههنا لا جائز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود الواجب علة للتعين لانه القسم الاول فتعين ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا لماهيته اولصفة من صفاته وقد تقرر فى المقدمة الثانية السابقة انه محال لكنه قرر ذلك بانا بينا ان اللزوم يستدعى ان يكون الملزوم اوجزء منه علة او معلولا مساويا للازم اوجزء منه اوكانا معلولى علة وعلى ذلك التقدير لايمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول له اوهما معلولان واياما كان يكون الوجود الواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما على تقدير ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول للتعين والتقدير ان التعين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه محال وههنا نظر من وجوه احدها انه لاتقريب فيه لانه حاول بيان الملازمة وهى انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود بسبب ماهية اوصفة وهذا لايدين باستحالة كون الوجود الواجب معلولا فالاولى فى بيان الملازمة ماذكرناه الوجه الثانى ان الثابت فيما سبق هو ان التلازم من الطرفين يستدعى علية احدهما للآخر او كونهما معلولى علة رابطة والمقدر ههنا ليس الا ان الوجود الواجب لازم للتعين مطلقا الا انه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور ثمه قائم فى مطلق اللزوم فانه لو لم يكن واحد من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولى علة لم يكن لشئ منهما احتياج فى الوجود الى الآخر وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلايكون بينهما لزوم اصلا لكن هذا الدليل لوصح دل على انحصار حال اللازم والملزوم فى علية احدهما للآخر واما على معلوليتهما لثالث اوعلى علية جزء الملزوم اواللازم اوعلى مساواة اللازم فلاوليت شعرى لم ردد بين الملزوم وجزئه واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولادخل لشئ منهما فى الاستدلال فنقول شرط فى اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما علية احدهما اومعلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم اوجزئه اواللازم او[illegible] وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون علة اومعلولا والدليل دال على علية الملزوم

اذا لم يعتبر الوحدة فى المقسم حتى يدخل العلة التامة فيه يدخل غيرها من اقسام اخر كالمركب من الفاعل والشرط فقط والمركب منهما ومن الصورة فقط الى غير ذلك فالحق اعتبار الوحدة فى المقسم وحينئذ خروج العلة التامة يظهر بقيد

الوحدة ايضا فتأمل (قال المحاكمات لا يقال وهذا يناقض ماذكر فى المنطق من

للازمه او على العكس فباقى الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضى الاعلية فى الجملة لكن القسم الاول مايكون واجب الوجود علة مستقلة للتعين ولا يلزم من كون واجب الوجود لازما للتعين وعلة له ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى واجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا للتعين لاكون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لماهية او صفة وجوابه انه مبنى على ان الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود الا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا فى تعينه الى غيره وانه محال وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب فيفرض بينهما الاقسام الاربعة والكل محال فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير الاول اعنى ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان هناك امران الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس لعلة والتعين لعلة فهما غيران فيفرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا يتعرضان بينهما فان قلت لا نسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر فى ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضى لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع فى شخص لا انحصار واجب الوجود فى شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو بط وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود مطلقا بل عين الوجود الخاص وغاية ما فى الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق فى الجواب ماذكره الشيخ فى الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف فى مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو فى نفسه

ان الجنس والفصل علل الماهية) اقول ماهى علل الماهية هى الجنس والفصل المأخوذ بشرط لاشئ لانهما بهذا الاعتبار جزءان للماهية والمحمول على النوع المتحد الوجود معه هو المأخوذ لا بشرط شئ وهو اعتبار كونهما جنسا وفصلا وحينئذ يندفع السؤال واما ماذكره فى الجواب فليس بشئ لان الجنس والفصل المأخوذ بشرط لاشئ غير المادة والصورة الخارجية على ماقرره بعض المحققين وحينئذ نقول ان نفى العلية الخارجية ان كان عن المأخوذ لا بشرط شئ فتنتفى عنه العقلية العلية ايضا وان كان عن المأخوذ بشرط لاشئ فكما ثبت له العلية العقلية ثبت له العلية الخارجية والحق ان الاجزاء المحمولة وان كانت محمولة فى العقل وذلك يقتضى اتحادها مع كلها فى الوجود العقلى لكن لاشك ان الحمل يقتضى ايضا نحوا آخر من الوجود لها بسببه بعكس الحمل لاقتضائه التغاير فى الذهن فالجنس والفصل لهما وجود فى العقل يمتاز به عن النوع ووجود متحد به مع نوعه فالعلية باعتبار هذا الوجود المغاير واما فى الخارج فليس لها وجود مغاير للكل اصلا فتأمل ثم اقول كون الجنس محمولا على النوع ومتحدا معه فى الوجود لا ينافى تقدمه عليه بالذات

اذ يجوز ان يكون تعلق الوجود بالجنس متقدما بالذات على تعلقه بالنوع اذ معنى التقدم يرجع الى نوع احقيته والبقية قال الشيخ فى الشفاء ان الطبيعة لابشرط شئ متقدمة على الطبيعة المأخوذة بشرط شئ تقدم البسيط على المركب وقد تكرر ذلك فى كلامه وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة فى حواشيه على حكمة العين

وبالجملة هذا الاحتمال لاينقبض عنه العقل و يتلقاه بالقبول (قال المحاكمات لقائل ان يقول الخ) اقول يشبه ان المادية والصورية من قبيل التصورية والتصديقية بمعنى المنسوب الى المادة والصورة بان يكون فردا من المادة او الصورة وهذا فى اصل الاطلاق وحينئذ كان اطلاق المادية

والصورية فى الاعراض ليس على سبيل الحقيقة ولهذا قال لفظ كان وهذا توجيه كلام الشارح فى توجيه لفظ كان ولا ينافى ذلك اشتهارهما فيما يتناول الاعراض ايضا وهو جزء يكون المركب معه بالقوة وجزء يكون المركب معه بالفعل اذ ذلك اما بسبب كونه مجازا مشهورا او صار حقيقة عرفية واستعمال الشيخ لفظ كان نظرا الى اصل الوضع كما ان تركها فى بعض المواضع من الشيخ وغيره كان نظرا الى العرف الطارى هذا واما ماذكره فى توجيه كلام الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر فبعيد اما اولا فلان الشيخ عبر عن المعلول بلفظ الشئ ليتناول جميع المعلولات واما ثانيا فلان تخصيص الحكم تحكم بحت لاطائل تحته واما ثالثا فلما شبه الشيخ من المثلث والظاهر انه حمله على الظاهر والشبيه وفيه تكلف فالشارح رحمه الله حمل كلام الشيخ على ماهو الظاهر منه لحمل العلة على مايتناول الاعراض ايضا ولهذا اورد حديث الموضوع واعتذر عن قبل الشيخ فى تركه فى التقسيم بان ليس غرض الشيخ استيفاء اقسام علل الوجود بل ان العلة تنقسم الى علة الماهية والى علة الوجود وقد ذكر من اقسام علة الوجود القسمين المشهورين منها وليس فى كلامه مايدل على الحصر بل لا يخلو كلامه عن الاشارة الى ان علة الوجود غير منحصرة فيما ذكر حيث قال فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا ﴿ فهو ﴾ واما ان كلمة قد لجزئية الوقت دون الحكم فقد عرفت جوابه مرارا وهو انها كثيرا ماتستعار لجزئية الحكم قال الشارح فى التجريد ثم العدم قد يعرض لنفسه وفسره بانه قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره وقال المنطقيون قد يكون سورا لسلب

لا اختلاف فيه حقيقة **قوله** (ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر) حمل الكلام ههنا على دلالتين على استحالة كون التعين عارضا للوجود الواجب لكن الفاء فى قوله فان كان ذلك ومايتعين به ماهيته واحدا مما يابأه لان احد الدليلين لايترتب على الآخر وايضا قدمر ان الدلالة الاولى ليست بجيدة فالاولى ان يجعل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قررناه وتقريره على محاذاة شرحه ان يقال لو كان التعين عارضا للوجود الواجب لكان عروضه لعلة فعروضه اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لاسبيل الى الاول والا لكان الوجود دائما متعينا وهو محال فتعين ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون بذلك التعين فيكون علة ذلك التعين علة خصوصية ذلك الوجود فيكون الواجب المخصص معلولا وانه محال واما ان يكون بتعين آخر سابق فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لاعامة ولا خاصة اشارة الى ان قوله فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لايريد به مايعتبر فيه عدم العموم بل مالا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا وقوله ولفظ ذلك اشارة الى ماتعين به اى اشارة الى قول الشيخ ماتعين به فى قوله وان كان ماتعين به عارضا وبالجملة اشارة الى التعين العارض وقوله المذكور قبله مجرور صفة لما تعين به والضمير فى قبله راجع الى قوله فان كان ذلك وفى قوله علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة الى ان ما فى قول الشيخ لخصوصية ما لذاته يجب وجوده موصولة ولذاته متعلق بقوله يجب وجوده اى لخصوصية الذى يجب وجوده لذاته وهو الوجود الواجب **قوله** (والفاضل الشارح) قال الامام فى تقرير ماذكره الشيخ او وجد واجب الوجود كان كل منهما مخالفا للآخر فى تعينه ومشاركا له فى وجوب وجوده ومابه الاشتراك مغاير لمابه الاختلاف فكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك ينفرض الاقسام الاربعة التى فى المقدمة الاولى احدها ان يكون التعين لازما للوجوب فايضا حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره القسم الثانى ان يكون التعين عارضا للوجوب وكل عارض مفارق لابد له من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين فى تعينه الى علة منفصلة وهذا يقتضى امكانهما واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر

الجزئي وجزئية الحكم اما جزئية الوقت او الوضع الى غير ذلك وعلى ما قررنا يندفع جميع ما اورده ههنا على الشارح فتأمل (قال الشارح لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية و بين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل) اقول يظهر من هذا الكلام ان المراد بعلية الشيء بالنسبة الى ماهية المعلول ان عليته ليست باعتبار الوجود الخارجي فالعلية باعتبار الماهية اما باعتبار الوجود الذهني او باعتبار الوجود العقلي فقط كالجنس والفصل والجنس والفصل وان كانا متحدين مع الماهية في الذهن ايضا باعتبار نحو وجود عقلي متغاير ان ايضا بحسب نحو آخر من الوجود والعلية باعتبار هذا الوجود وان لم يكن الجزئية بهذا الاعتبار وان حمل كلامه على ان علية الجنس والفصل باعتبار احدهما بشرط لا شيء فلا شك انهما بهذا الاعتبار كانا مادة وصورة فكانا علة بحسب الوجود الخارجي ايضا ولكلام الشيخ محمل آخر وهو ان المركب محتاج الى جزئه مع قطع النظر عن الوجود مطلقا بل هذا الاحتياج من حيث الذات وان كان مقارنا بالوجود بخلاف الاحتياج الى الفاعل والغاية فانه للاخراج من العدم الى الوجود فتأمل (قال الشارح الشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية) اقول لا شك ان المثلث والسرير له علل الماهية وان كان لا يطلق عليها لفظ المادة والصورة اصطلاحا فلم يصح قوله ان هذا القسم ليس له علل الماهية وايضا لم يصح ما يشعر به قوله حيث قال و الاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله من عدم احتياجه الى غيرهما اذ قد عرفت جواز الاحتياج في هذا القسم الى غيرهما كالاجزاء والحق ان يحمل المادة والصورة في كلام الشارح على ما يتناول اجزاء الاعراض مسامحة وتشبيها وحينئذ تصير الاعراض المركبة كالمثلث والجواهر المركبة من الجوهر والعرض كالسرير داخلا

فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو بط لما تقدم في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية فتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب والبه اشار بقوله فان كان الوجود لازما لتعينه كان الوجود لماهية غيره اوصفة وانه محال القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه الى سبب منفصل وهو محال واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام و به يتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلناه علة للتعين فاما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت ماهيته مشخصة فحينئذ يكون العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قاله في آخر الدلالة وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يساعد توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول صحيحا بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد والاخر ان المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف مستدركة لتمام الدلالة بدونها فغير الشارح تقرير دلالته بان حذف هذه المقدمة وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اولا فلان توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل ما في المتن لانه ان كان واجب الوجود الخ واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي الاقسام محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سأل نفسه

في القسم الثاني وحينئذ لاورود لشيء اصلا لكن يخدشه انه اذا كان الامر كذلك فكما ان القسم الاول كان منقسما
الى العرض والجوهر فكذا الثاني اذ كما ان البسيط ينقسم الى جوهر وعرض فكذا المركب نعم لم يتحقق
التركيب من الاجزاء الخارجية في الاعراض بان يتحقق فيها ﴿ ٣١٣ ﴾ اجزاء كان بعضها مناسبا
لطبيعة الجنس فيؤخذ منها الجنس
وبعضها مناسبا لطبيعة الفصل
مأخوذا منها الفصل كما صرح به
في الشفاء لكن الكلام ههنا في مطلق
التركيب فتدبر (قال المحاكمات
فصيرورته فاعلا بالفعل امر
معلل بتلك الغاية) اقول فيه بحث
اذ اللازم مما ذكره احتياج كونه
فاعلا الى العلة الغائية واما كون
الغاية فاعلا لهذا الكون فلا يلزم
اذ لعل احتياجه الى الغاية من قبيل
احتياج الشيء الى شرطه بل كلامهم
في بحث مبادي افعال الحيوان
على ما مر في تكملة النمط الثالث مائل
الى انها شرط بعيد حيث قالوا
اذا تصور الفاعل حصول النفع
اودفع الضرر فينبعث من ذلك
التصور الشوق ثم ينبعث منه الارادة
ثم ينبعث منه الحركة اذ معلوم
ان تصور النفع ليس فاعلا للشوق
ولا الشوق فاعلا للارادة وكذا
الارادة بالنسبة الى الحركة فتأمل
(قال الشارح والغاية في القسم
الاول توجد مقارنة اوجود المعلول
الخ) اقول من الظاهر ان الواجب
علية الغائية بالنسبة الى افعاله
ليس باعتبار تصوره ذاته فليس
علية الغائية بحسب الماهية والوجود
العقلي بل انما هي باعتبار وجوده
العيني كما ان فاعليته كذلك ايضا فهو
باعتبار هذا الوجود فاعل باعتبار انه مؤثر وعلة غائية باعتبار انه علة لفاعليته وانت تعلم ان هذا
الاحتمال وهو كون ذات الفاعل علة لصفة فاعلية يجري في الحوادث ايضا اذ لا شك ان الفاعلية صفة لا بد لها
من علة ويجوز ان يكون علتها ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجي ويجوز ايضا ان يكون غير الفاعل وكانت العلية

قائلا ههنا ان الوجوب والتعين سلبي لكن لابد ان يكون بين الوجوب
والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام
واجاب بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه
ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة
وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب
وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجوب الواجب وهو
ليس بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج
فلا يخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة
النوعية لا يختلف اولامور غيرها ينضاف اليها فهي التعينات فيكون لها
وجود في الخارج وايضا اذا وحدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون
الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر والاول محال والا لم يصح عليها
التعدد لانها لو تعددت وهي هي تكون موجودة بعينها في موارد متعددة
على احوال متضادة وانه محال بالضرورة **قوله** (لان تعينات الاشخاص)
لا شك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات
اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص
من حيث تعلقها بالماهيات لا اشتراك في شيء اي في ذاتي فان كل تعين فهو
بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم يكن تعينات **قوله**
(ولو كان التعين بالفرض) هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثاني
وتقريره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران عدميان لكنهما
ليسا عدما محضا حتى لا تصح عليهما التعارض والتلازم وفرق بين العدمي
والعدم والامور العدمية تصح ان تكون فصولا لامور موجودة كما يقال
الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمي فبالاولى جواز ان يكون عارضة
اولازمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم
في الخارج لا يصح ان يكون عارضا اولازما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب
اغيارها ويعرضها سلب بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره الامام
يندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان تمامها يتوقف
على احتياجهما الى العلة واذا كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العلة **قوله**
(الواجب يساوي الممكنات) هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب
توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد

﴿ الواجب ﴾

باعتبار وجوده الخارجي لا باعتبار الماهية والتصور اذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الشارح حيث كان مشعرا
بتخصيص هذا الاحتمال في القسم الاول اللهم الا ان يقال انه كان نظرا الى الاغلبية وفيه تعسف وبما قررنا ظهر
اندفاع ما اورده الامام ❊ ٣١٣ ❊ اذ العلية الغائية لا يلزم ان يكون علة باعتبار التصور حتى يلزم تحقق الشعور
في الطبايع ولا امتناع في كون تلك
الطبايع نفسها علة لصفتها الفاعلية
ولم يكن فاعليتها مستندة الى غيرها كالعلة
القديمة فتأمل واما الجواب الذي
ذكره الشارح فمخالف لما اشتهر
من تقسيم المركبات الى المواليد حيث
كان متضمنا لنفي الشعور عن المعادن
والنبات فكيف عن البسائط فتأمل
(قال المحاكات احديهما ان لافعال
الطبايع غايات) اقول يمكن ان يقال
الغاية اعم من العلة الغائية قال
المحقق الشريف قدس سره في حاشية
شرح القاضي كل حكمة ومصلحة
تترتب على فعل يسمى غاية من حيث
انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة
من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتبارا
ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها
واما الغرض فهو ما لاجله اقدام
الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له
وقال في حاشية المطالع اراد بالعطايا
السنية الوجودات الخاصة وما يتبعها
من الكمالات فانها على الدوام فائضة
على الممكنات من ذلك الجناب المنزه
افعاله عن العلل الغائية والاغراض
وان كانت مشتملة على حكم ومصالح
لا تحصى وتسمى غايات هذا كلامه
وعلى هذا القول اثبات الغاية
في افعال الطبايع لا يستلزم اثبات
العلة الغائية حتى يلزم ان يكون لها
شعور وتصور الا ان يثبت الامام
ان مرادهم من الغاية هي العلة ❊ ٤٠ ❊ الغائية فتأمل (قال المحاكات فان المادة لا تكون بالفعل
الا مع الصورة) اقول حمل صيرورة المادة مادة بالفعل على تحصلها بالفعل لا على صيرورتها متصفة بوصف كونها
مادة ومحلا للصورة اذ حينئذ لا يلزم كون العلة الاولى علة لذات المادة بل انما يلزم لوصفها اي لكونها مادة

الواجب لكان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا له في التعين وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك وما به
الامتياز وحينئذ ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون
ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين
هذا خلف وسفسطة واما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود
المحال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات اجاب الشارح بانا لا نسلم
لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز وجود الواجب
من سائر الوجودات بعدم عروض الماهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة
فانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض
للماهية وكأنه منع لزوم التركيب واسنده الى انه انما يلزم ان لو كان ما به
الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا ثم ان سائلا قال لابد ان يكون ما به الامتياز ذاتيا له
فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب معروضا للعوارض وهو محال على
مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن امرا عدميا وهو التجرد
وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل ولان الالزام
بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد وانما اورده تنبيها على
فساد توجيهه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس بمغاير له
حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود
ليس طبيعة نوعية اشارة الى انه الجواب المحقق لقوله على والى جواب
سؤال مقدر بقوله ليس طبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود الواجب
زائد على ماهية لان ماهيته الواجب هو الوجود فالحاصل في الخارج من
ماهيته الواجب اما مجرد الوجود او هو مع شيء آخر لا سبيل الى الاول والا لزم
ان يكون مساويا للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر آخر
وهو التعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس
نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا
للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق عليه
وهذا كالبعد فانه على قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني
واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان الوجود ليس طبيعة
نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية ينحصر في واحد فيعود الكلام
في تلك الطبيعة الكلية فنقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية

صورة والظاهر من كلام المتن والشرح عليهما بالنسبة الى ذات كل مادة وصورة لكن ماثبت فيما مر هوان فاعل
في القسم الثاني وان يكون علة لوصف الجمع بين المادة والصورة الذى مرجعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه
الى العرض والحل المادة بالفعل ولهذا اورد فى مثاله السرير فان قلت صدر الشيخ هذا
الفصل بالاشارة مع ظهور الدعوى
وبداهتها واورد الفصل الذى
يليه بلفظ التنبيه مع ان كون
الموجود منقسما الى الواجب والممكن
موقوف على اثبات الواجب وكان
عريقا فى النظرية قلت اما الاول
فقداومى الى توجيهه الشارح المحقق
حيث خص العلية بالفاعلية حتى
يحتاج الى شئ ماعداه ويصير نظريا
واما الثانى فالمراد من التقسيم التقسيم
بحسب بادى النظر ومجرد احتمال
العقل لاالتقسيم بحسب نفس الامر
وحينئذ لاشك فى ظهوره وعدم
الاحتياج الى الدليل فتأمل (قال
المحاكمات والاول مستدرك لان الممكن
لانعنى به الامالايقتضى لذاته الوجود
والعدم) اقول كأن الامام حمل
الاقتضاء فى تفسير الممكن والواجب
والممتنع على معنى العلية والسببية
على ماهو الظاهر من لفظ الاقتضاء
فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء
فى مقام التقسيم ذلك المعنى والايخرج
الواجب تعالى على مذهب الحكماء
عن تعريف الواجب ويدخل فى تعريف
الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات
ولايتصور الاقتضاء بمعنى العلية
بل مرادهم من الاقتضاء هو الصيرورة
على ماذكره بعض المحققين فيصير
معنى الممكن مالاضرورة فى وجوده
ولافى عدمه ويكون موافقا للمشهور
فى تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم وملايما لما مر من الشيخ ﴿ واما ﴾
فى الفصل السابق عليه على مالايخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن مالاضرورة فى وجوده
ولافى عدمه ليس يصير موجودا من ذاته والالكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوبه من غيره اذ من المحال ضرورة

بل هو الجزئى الحقيقى وهو الوجود المحض القائم بذاته **قوله** (فائدة) اعلم
ان الطبيعة النوعية لايخلو اما ان يكون تعينها لازما لماهيتها او لايكون
فان كان لازما يكون نوعها منحصرا فى شخص وان لم يكن لازما امكن
ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى
الطبيعة لايختلف او لعلل مغايرة لها ولا بد من شئ يقبل تأثير العلل وهو
المادة سواء كانت هيولى كما فى الصورة الجسمية او موضوعا كما فى السواد
المتعدد او متعلقا كما فى النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اى
عوارض المادة كما فى النطفة فان عوارضها الدموية تهيؤها لقبول
الصورة العقلية ثم عوارضها تعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا
نظر وهو انا لانسلم انه لابد من وجود قابل لتأثير العلل وانما يكون لوكان
التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لانسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص
العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات العاقلة وهى ليست مادية بل مجردات
وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلل
سواء كان مجردا اوغيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال
انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة فى اشخاص وبانها مجردة
عن المادة **قوله** (واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض) لعل قائلا
يقول هذه الفائدة لاتعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو
نتيجة البرهان فلم ذكرها وهى اجنبية ههنا اجاب الشارح بانه قد ذكر
فى الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب فى شخص
واحد والا كان الواجب فى تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة
النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها فى شخصها وان كان غير
لازم كان معلولا لعلل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه
الفائدة معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيها على انها فائدة
جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة
خاصة فى ان الواجب لايجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع
انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة
المتقدمة فعامة فى انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها
تنفى ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما
فى الوجوب وافتراقهما فى التعين فينفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

ان يكون وجود الامن ذاته ولا من غيره والا لزم الترجح بلا مرجح وهذا توجيه حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا ثم
لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب
والشيخ لم يتعرض له ولعل هذا الاحتمال من مبدعات المتأخرين (قال المحاكمات وان عنى به

واما نقله ان الجهة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا الخ فهو نقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر **قوله** (واما الذي يقبل التكثر لذاته) اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهيولى والحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغاير المحلين لم يتغاير الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم فنقول هذا الاستلزام توقف كل من التغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضايفين **قوله** (وافاد بقوله بحسب تعين ذاته) ان التعين ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكثرت وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن ينحصر في شخص اما لان المبدأ كاف في فيضانه كما في العقول او لوحدة القابل كما في الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها في الماهية فماهيتها مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية متعينة ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شيء يميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعين بسبب قطع المشاركة وهو ممنوع **قوله** (او جب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل وجود الواجب مقوما له) فيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا نسلم الملازمة فان من الجائز ان يلتئم الواجب عن امور لم يتقدم عليه بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد في قوله وكان الواحد منها فائدة والشارح حملها على التقدم الزماني حيث قال والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اي لا شك ان اجزاء المركب مقدم عليه بالذات واما التقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

ان الاول مستلزم للثاني فالقول بانه لا بد في ايراد الممكن للزوم استدراكه) اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد اللزوم مع اللازم والظاهر ان مراد الشارح من انه اشارة الى فساد القسم الثاني انه ذكر هذا واراد به لازمه وهو فساد القسم الثاني وحينئذ لا استدراك واما اعتراضه الآخر فندفع ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه معنى استحالة الترجح بلا مرجح بعينه بل مراده ان في هذا الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل فيما اذا كان المدلول بحيث ينتقل منه الى دليله كما في قضايا قياساتها معها فتأمل (قال المحاكمات وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء واحد) قول يمكن ان يقال نختار الشق الثاني فالمنع مندفع بان الكلام في العلة المستقلة والعلة المستقلة للجملة لا بد ان تكون علة لكل واحد من احادها اذ لو احتاج واحد منها الى غيره لاحتاج الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون نفسها علة مستقلة لكل واحد من افرادها فغير مسلم كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على التدريج فحينئذ لو كان العلة المستقلة

للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعلول عن علته المستقلة وان اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة لكل واحد من احادها بعينها او مشتملة على علة احادها فمسلم لكن نقول يتحقق في الجملة جزء هو كذلك وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير وللكل ايضا اذ بايجاد المعلول الاخير توجد

ومحلا للصورة والظاهر من كلام المتن والشرح عليهما بالنسبة الى ذات كل مادة وصورة لكن ماثبت فيما مر هو ان فاعل المركب لايجوز ان يكون علة لوصفه الجمع بين المادة والصورة الذى مرجعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه علة لتحصيل المادة بالفعل ولهذا اورد فى مثاله السرير ❊ ٣١٤ ❊ فان قلت صدر الشيخ هذا الفصل بالاشارة مع ظهور الدعوى وبداهتها واورد الفصل الذى يليه بلفظ التنبيه مع ان كون الموجود منقسما الى الواجب والممكن موقوف على اثبات الواجب وكان عريقا فى النظرية قلت اما الاول فقداومى الى توجيهه الشارح المحقق حيث خص العلية بالفاعلية حتى يحتاج الى نفى ماعداه ويصير نظريا واما الثانى فالمراد من التقسيم التقسيم بحسب بادى النظر ومجرد احتمال العقل لاالتقسيم بحسب نفس الامر وحينئذ لاشك فى ظهوره وعدم الاحتياج الى الدليل فتأمل (قال المحاكمات والاول مستدرك لان الممكن لانعنى به الامالايقتضى لذاته الوجود والعدم) اقول كأن الامام حمل الاقتضاء فى تفسير الممكن والواجب والممتنع على معنى العلية والسببية على ماهو الظاهر من لفظ الاقتضاء فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء فى مقام التقسيم ذلك المعنى والايخرج الواجب تعالى على مذهب الحكماء عن تعريف الواجب ويدخل فى تعريف الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية بل مرادهم من الاقتضاء هو الصيرورة على ماذكره بعض المحققين فيصير معنى الممكن مالاضرورة فى وجوده ولافى عدمه ويكون موافقا للمشهور فى تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم وملايما لما مر من الشيخ ❊ واما ❊ فى الفصل السابق عليه على مالايخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن مالاضرورة فى وجوده ولافى عدمه ليس يصير موجودا من ذاته والالكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوبه من غيره اذ من المحال ضرورة

بل هو الجزئى الحقيقى وهو الوجود المحض القائم بذاته **قوله** (فائدة) اعلم ان الطبيعة النوعية لايخلو اما ان يكون تعينها لازما لماهيتها او لايكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا فى شخص وان لم يكن لازما امكن ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة لايختلف او لعلل مغايرة لها ولابد من شئ يقبل تأثير العلل وهو المادة سواء كانت هيولى كما فى الصورة الجسمية او موضوعا كما فى السواد المتعدد او متعلقا كما فى النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اى عوارض المادة كما فى النطفة فان عوارضها الدموية تهيؤها لقبول الصورة العلقية ثم عوارضها تعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا نظر وهو انا لانسلم انه لابد من وجود قابل لتأثير العلل وانما يكون لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لانسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات القابلة وهى ليست مادية بل مجردات وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلل سواء كان مجردا او غيره وعلى هذا يجوزان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة فى اشخاص وبانها مجردة عن المادة **قوله** (واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض) لعل قائلا يقول هذه الفائدة لاتعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو نتيجة البرهان فلم ذكرها وهى اجنبية ههنا اجاب الشارح بانه قد ذكر فى الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب فى شخص واحد والالكان الواجب فى تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها فى شخصها وان كان غير لازم كان معلولا لعلل غير الذات فلابد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه الفائدة معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيها على انها فائدة جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة خاصة فى ان الواجب لايجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما تتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة المتقدمة فعامة فى انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها تنفى ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما فى الوجوب وافتراقهما فى التعين فينفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

واما نقله ان الحجة المذكورة هى ان التعين اذا كان عارضا الخ فهو نقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف فى الاحتجاج وهو ظاهر **قوله** (واما الذى يقبل التكثر لذاته) اعنى المادة فلا يحتاج فى ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر فى هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه فى بحث اثبات الهيولى والحق فى الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغاير المحلين لم يتغاير الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما فى المتضايفين **قوله** (وافاد بقوله بحسب تعين ذاته) ان التعين ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكثرت وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن ينحصر فى شخص اما لان المبدأ كاف فى فيضانه كما فى العقول او لوحدة القابل كما فى الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها فى الماهية فماهيتها مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية متعينة ممتازة بنفسها لا تحتاج الى شئ يميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة فى الخارج ولا يتعين الا بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعين بسبب قطع المشاركة وهو ممنوع **قوله** (اوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل وجود الواجب مقوما له) فيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا نسلم الملازمة فان من الجائز ان يلتئم الواجب عن امور لم يتقدم عليه بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد فى قوله وكان الواحد منهما فائدة والشارح حملها على التقدم الزمانى حيث قال والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اى لا شك ان اجزاء المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزمانى فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما فى المركب من العناصر او بعضها كما فى السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

ان يكون وجود الا من ذاته ولا من غيره والا لزم الترجح بلا مرجح وهذا توجيه حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا ثم لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفى الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب والشيخ لم يتعرض له ولعل هذا الاحتمال من مبدعات المتأخرين (قال المحاكمات وان عنى به ان الاول مستلزم للثانى فالقول بما ذكر لان فى ايراد الممكن للزوم استدراكه) اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد اللزوم مع اللازم والظاهر ان مراد الشارح من انه اشارة الى فساد القسم الثانى انه ذكر هذا واراد به لازمه وهو فساد القسم الثانى وحينئذ لا استدراك واما اعتراضه لا ... فيندفع ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه معنى استحالة الترجح بلا مرجح بعينه بل مراده ان فى هذا الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون ذلك دليلا على ما ذكر وكان هذا من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل فيما اذا كان المدلول بحيث ينتقل منه الى دليله كما فى قضايا قياساتها معها فتأمل (قال المحاكمات وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شئ واحد) اقول يمكن ان يقال نختار الشق الثانى فالمنع مندفع بان الكلام فى العلة المستقلة والعلة المستقلة للجملة لا بد ان تكون علة لكل واحد من احادها اذ لو احتاج واحد منها الى غيره لاحتاج الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون نفسها علة مستقلة لكل واحد من افرادها فغير مسلم كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على التدريج فحينئذ لو كان العلة المستقلة للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعلول عن علته المستقلة وان اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة لكل واحد من احادها بعينها او مشتملة على علة احادها فسلم لكن نقول يتحقق فى الجملة جزء هو كذلك وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير وللكل ايضا اذ بايجاده المعلول الاخير توجد

الجملة ولا يحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر ومشتمل على علل كل واحد آخر غير المعلول الاخير واما ان الفاعل معدود
من اقسام العلة الخارجة فكيف يعد جزأ ظاهر الفساد اذ الكلام في ان المؤثر في الكل لم لا يجوز ان يكون جزئه وهو
اول الكلام ولا ينافي ذلك ان يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحا كونه خارجا لان هذا مبني على ان
المؤثر لا يكون جزأ والتفصيل انه
ان اريد بعلة الجملة الفاعل المستقل
فنختار انها جزء الجملة وهو ما فوق
المعلول الاخير الى غير النهاية وعلته
ما فوق ما فوق المعلول الاخير فيه الى غير
النهاية وهكذا وان اريد العلة التامة بمعنى
جميع الموقوف عليه فنختار انها عين
الجملة اذ العلة بهذا المعنى لا يلزم
ان يكون متقدمة على المعلول
بل قد يتأخر عنه كما في المعلول المركب
على ما هو المشهور وقد يكون عين
المعلول كالجملة من الواجب تعالى
والعقل الاول فتأمل (قال الحكماء
فتسلسل الممكنات انما يكون محالا
لو كان احادها موجودة معا) اقول
هذا الكلام يدل على تصور ان بناء
الكلام على ابطال التسلسل وهو الظاهر
من الكلام المنقول عن الامام
في الشرح ايضا وصرح به الامام
في شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء
الكلام الا على فرض تحققه وتسليمه
واثبات المطلوب منه وقد اومى اليه
الشارح حيث قال بل ذكر الثالث
واراد ان يبين لزوم المطلوب منه
وكلام الشيخ والشارح في هذا
الفصل والفصل الذي كالشرح
لهذا صريح في ان المطلوب ليس الا
اثبات الموجود الخارج عن السلسلة
وانه واجب الوجود على تقدير
التسلسل واما ان وجود هذا
الموجود كان منافيا لتحقق التسلسل فشيء آخر لا يتعلق الغرض به ولم يتعرض له الشيخ والعجب ﴿ منقسما ﴾
ان الامام بعد ما صرح في شرحه بان المطلوب ابطال التسلسل قرر الاستدلال على وجه جعل النتيجة وجود الامر
الخارج لا ابطال التسلسل وهذا منه عجب والشارح المحقق لم يؤاخذ عليه بهذا [illegible] لم يتفطن له ايضا

ضرورة ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب
من العناصر لابد ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان
اجيب بانه فرض المركب من العناصر دفعة تركب شيء مع شيء فزال
السؤال لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القبلية
الذاتية واما ترديد الشيخ فلاختلافهم في ان الجزء الاخير مع المركب
بالذات او قبله بالذات ولما لم يكن ههنا موضع تحقيقه ردد فيه
قوله (والانقسام قد يكون بحسب الكمية) قسم الانقسام الى ثلثة اقسام
وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام
بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يخلو
اما ان تكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو
الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام
اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا يخلو اما ان يكون بالقوة وهو
الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اي بحسب
الحقيقة الى حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهيولى وهي
معنى والصورة وهي معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام
الكمي ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل
كميات اخر ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكم
المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول اقسام
الكم وان لم يكن اجزاء له بحسب الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا
حتى يقال انها اجزاء تحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي
مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة اولا وعلى هذا قوله كما
للمتصل الى اجزائه المتشابهة ولا نسلم ان انقسام الكم المنفصل ليس في المعنى
فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهي معان والاوضح
في القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل
او الى امور خارجية فاما ان تكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل
فان العشرة لا يتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهي متشابهة
او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى **قوله** (وكل واحد من
التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما
يجب بما هو جزء له الى آخره) ههنا انظار احدها ان هذا انما يتم لو كان

وهذا منه عجب فى عجب وعلى هذا كان طريق السؤال ان يقال اذا تعاقبت الامور المتسلسلة لم يتحقق جملة موجودة حتى يحتاج الى علة خارجية فتأمل (قال المحاكمات وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة يقتضي ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان) اقول تقدم العلة بالزمان على المعلول بان يكون التأثير والايجاد حين وجودها يتصور على وجهين احدهما ان لا ينعدم العلة بعد لايجاد بل يبقى معه فى جميع مراتب المعلولات وكذا كل معلول بالنسبة الى معلوله ولا يخفى انه حينئذ لا ينتهض الدليل اذ يتحقق سلسلة موجودة معا وثانيهما ان ينعدم العلة بعد الايجاد وهذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام علته والدليل انما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفيها بجامعة ويقارنه وهو التقدم الزمانى اذ التقدم الزمانى محقق فى الصورة الاولى مع صحة اقامة الدليل فعلم ان تمام الدليل لا يتوقف على نفى التقدم الزمانى بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدم العلة وبناء كلام الشارح رحمه الله على ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر فى الموجود وثانيهما انه لا يبقى المعلول بعد انعدام علته اذ لو ثبت لحصل جملة موجودة معا وتم الدليل ولما كان ظاهر كلام الامام لا يلايم الحمل على الثانى حمله على الاول ثم لما كان احد انواع التقدم الزمانى يتحقق فى صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة وكان مقارناله ملازما معه فلا يبعد كل البعد ان يحمل التقدم الزمانى على ما يقارنه ويلازمه اشار الى ان مراد الامام هو هذا ويؤيده ان ما ذكر فى اول النمط الخامس هو اثبات ان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل لان تقدم العلة على معلوله بالزمان غير جائز فتأمل (قال الشارح فالبعض الذى هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية) اقول اورد عليه ان دعوى الاولوية ممنوعة بل نقول ذلك البعض اولى بالعلية بالقياس الى الجملة وعلة علة جزئها الذى هو ذلك البعض وبالنسبة الى الجملة

منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة كما فى الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل منقض بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع فى الخارج وكذلك لا نسلم ان الواجب لو كان ملتئما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة فى الوجود مع الشئ وكذلك قوله ولا فى الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب الواجب الوجود كونه لا ينقسم فى الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسؤلة بان المدعى ليس الا نفى التركيب من الاجزاء الخارجية ونفى الانقسام فى المعنى والكم على ما صرح به الشيخ فى قوله فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم وما نفى لانقسام بحسب الماهية الى الجنس والفصل فسيجئ فى فصل آخر والمراد بالكم المفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفى التركيب عدم الانقسام فى الكم ولو اريد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم به يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعنى الماهية فهو اشارة الى فائدة الترديد فى قوله ولكان الواحد منهما او كل واحد منهما وهو ايضا غير مستقيم لانه على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منها متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام فى بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهى الجسم قال الشارح الهيولى فى الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت هواء يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشئ فان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزمانى فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتى فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم لا معه واما قوله فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولا فقد قال فيه بعض الاساتذة انه لم يقل على ما هو الصورة حتى يشتمل الصورة وغيرها كما فى السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات

علة بعيدة كيف ولو صح ان علة العلة اولى بالعلية فيلزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالعلية بالنسبة الى معلول معلوله هذا خلف على انا نقول لمثبت ان العلة المستقلة للجملة لابد ان تكون علة مستقلة لكل واحد واحدا ومشتملة على علة كل واحد فما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية كان اولى بالعلية للجملة (قال المحاكمات

واعلم ان الشيخ قرر البرهان فى الشفاء هكذا كل ماهو معلول وعلة") اقول فان قلت هذا الدليل منقوض بالصور النوعية المتعاقبة و بالحوادث اليومية المتعاقبة المتسلسلة لجريانه فيها قلت لما كانت الجملة فى هذه الصورة ليست موجودة بل الموجودة انما هو واحد منها فلا يمكن طلب علة الجملة بل انما يطلب فى كل وقت ماهو علة واحد منها موجود فى ذلك الوقت والكلام بعد محل النظر لان تلك الجملة وان لم تكن موجودة فى آن واحد لكنها موجودة فى مجموع ذلك الزمان الغير المتناهى وكما ان الموجود المجتمع الاجزاء يحتاج الى علة لكونها ممكنا او ممكنات كذلك المجموع المتعاقب الاجزاء يحتاج اليها لذلك فتأمل ثم اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى انه لما كان كل واحد واحد وسطا بين علتين خارجين فالمجموع كذلك وادعى ان حكم المجموع ههنا لم يخالف حكم الاحاد وان كان قد يخالفه فحينئذ لابد ان يكون لمجموع وسطا بين طرفين خارجين عنه ولما فرض عدم التناهى لم يتحقق طرف خارج عنها فلا بد ان المجموع وسط بين طرفين هما جزآ السلسلة وذلك المعلول المحض المفروض اولا ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الشيخ دليل ابطال التسلسل على ما لا يخفى والمذكور ههنا على ماعرفت هو دليل اثبات الواجب على تقدير تسليم تحقق التسلسل فالبرهانان ﴿ عن ﴾ لا يشتركان فى الدعوى فنقله ههنا لا يخلو عن ركاكة (قال المحاكمات نعم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين فى المفهوم) اقول يمكن ان يقال لعل هذا اصطلاح منهم والفرق انما هو فى الاصطلاح لا فى اللغة (قال الشارح قال الفاضل

لازم وقال بعضهم المراد ان لا يذكر فى المثال الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمتان على الجسم بل يذكر فى المثال ماهو كالصورة فان الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير وليس الصورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان الهيئة السريرية ان لم تكن جزأ من السرير فقد خرجت عن التمثيل وان كانت جزأ كانت متقدمة عليه بالذات **قوله** (ان قيل لعل الماهية) هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال هب ان الماهية المركبة ممكنة لكن لانسلم ان هذا الامكان ينافى وجوبها وانما يكون كذلك اولم يكن اجزاؤها واجبة لابد له من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافى الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال فى توجيهه لانسلم ان الماهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك اولم يكن اجزاؤها واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة كان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهى بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهى واجبة الوجود والحاصل انا لانسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من اجزائه فلا اجاب بان اجزائه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب او بعضها فهو الواجب والباقى معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان منتظما الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان فكيف يمنعه **قوله** (كل مالا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له فى ماهيته) قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل فى ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزأ لها واليه اشار بقوله على ما اعتبرنا قبل اى فى المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهية انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحاصل القضية ان ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده عن غيره فينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده عن غيره وينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده

الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة الخ) اقول فيه بحث لانه تبين فيما سبق بقول الشيخ واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض الخ (قال المحاكمات وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة

العلة التي استند اليها كل الخ) اقول اراد رحمه الله بالعلة المطلقة

من غيره يكون الوجود ذاتياله نضمه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده من غيره لينتج ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزأ له اونفس ماهيته لاسبيل الى الاول لما تقدم من نفي التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس الماهية وهو قولهم الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لاالوجود المشترك الذي لايوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع الالفظ الوجود مطلقا وهو لايدل على خصوصيته اصلا على انا لانشك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذلامعنى للوجود الخاص بالشيء الاكونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له وايضا لوكان الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة ومن الضروري المغايرة بين معنى العارض ومعنى المعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك اللفظي فان قلت لوكان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو اما ان يكون جزء الواجب اونفسه وايا ما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال لما سبق فنقول الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فتأمل في هذا المقام فانه لايعرفه الا الراسخون في العلم قوله (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس) يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لايجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لاينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله مشاكل من نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم وجسماني فهو ممكن معلول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لابذاته قال الامام قوله كل متعلق

على ماهو الظاهر العلة المستقلة فلاغبار لان العلة المستقلة للجملة لابد ان يكون علة مستقلة لكل واحد من احادها اذلواستند شيء من احاده الى غيره لاحتاج الجملة اليه بالضرورة فلم يكن ما فرضناه مستقلا مستقلا بايجاد الجملة هذا خلف واما العلة بالحقيقة في قوله لم يكن علة للجملة بالحقيقة او لم يكن المراد ههنا العلة المستقلة كان هذا الكلام في محل المنع اذ علة الجزء المطلق علة للجملة لامحالة في الجملة حقيقة لامجازا ولو كان المراد منها العلة المستقلة يرجع الى ماذكره الشارح فتأمل (قال الشارح والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لامحالة) اقول كون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية الغير المشتملة على علة محضة وان كان منافيا لعدم تناهيها الا انه لازم على فرض تحققها ويلزم حينئذ بطلان عدم التناهي لكن ليس بناء الدليل عليه على ماعرفت (قال المحاكمات ويرد عليه انه لوكان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الخ) اقول الشارح رحمه الله لم يجعل المطلوب في هذا المقام مجرد وجود الواجب على ما فسره به بل كونه تعالى منتهى كل سلسلة على ماصرح به آخرا موافقا لما ذكره الشيخ حيث قال فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وحينئذ لاشك في مدخلية الفصلين في اثبات المطلوب واما الفصل السابق عليهما وهو قوله كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الخ فيحتاج اليه بيان ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات لم يكن فيها علة غير معلولة يكون الواجب طرفا لها لانه اذا ثبت

احتياجهما الى علة خارجة وثبت فى ذلك الفصل ان العلة الخارجة علة لكل واحد من احاد السلسلة لزم
كون تلك العلة الخارجة طرفا لتلك السلسلة لا محالة وحينئذ لا يلزم الفاصلة بين المطلوب ومقدماته وعلى
ماحله صاحب المحاكمات كلام الشارح حيث جعل المطلوب وجود الواجب يصير الفصلان

الاخيران على توجيهه مستدركا فتأمل (قال المحاكمات ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود) اقول استلزام الشئ لامر لا يقتضى ان يكون الملزوم اذا وجد وجد اللازم معه كيف والتناهى من اللوازم الخارجية للجسم مع ان الجسم موجود فى الخارج دونه وايضا لوازم الماهية كالزوجية بالقياس الى الاربعة اعتبارية وليست متأصلة فى الوجود على ماصرحوا به والا امتنع اتصاف الماهية بها فى الذهن اذ من الضرورى ان كل صفة من شانها الوجود فى الخارج امتنع اتصاف الشئ بها الا بوجودها فهو بحسب الخارج على ماذكره كثير من اجلة المتأخرين ومن المعلوم ان الاتصاف الذهنى ليس بحسب الوجود الخارجى للصفة واوقيل تلك الاشياء مستلزمة لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشئ غايته الاختلاف مستلزم لمبه الاتفاق لكان اخصر واوضح فى السؤال والحق فى الجواب ان يقال كلامه رحمه الله مبنى على ان الوجود ليس بلازم للشئ لانهم فسروا اللازم الخارجى بما يكون عروضه مستندا الى خصوص الوجود الخارجى واللازم الذهنى بما يستند عروضه الى خصوص الوجود الذهنى وتسمى معقولات ثانية ولازم الماهية من حيث هى بما لم يكن بخصوص احد الوجودين فيه دخل

ويفهم منه انه لابد من مدخلية الوجود والمطلق على ماصرح به بعض المحققين فيخرج الوجود عن ان يكون لازما واما تعريف اللازم بما يمتنع انفكاكه عن الماهية فالمراد منه ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة على ماصرح به

الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضى ان يكون الاعراض واجبة بالجسم الذى هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها لا يجب به بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لا ستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعا اوبه و بغيره واذا وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا استدراك واما ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين الاول ان كل جسم منقسم فى الكم والمعنى وواجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شئ من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود ويمكن ان يقال كل منقسم فى الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن الثانى ان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص اوباعتبار الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق من ان الجسم طبيعة نوعية ومحصله ان كل جسم يوجد شئ آخر من نوعه وكل ما يوجد شئ آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة فى الخارج يكون معلولا لان تعددها لايكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول وقوله معنى لفظ الا ناقض لمعنى النفى معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النفى فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فستجد جسما آخر من نوعه او مما ليس من نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ من المقدمات التى ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية فلهذا زيد فى المقدمات والا كان ماذكرناه كافيا قوله (يريد فى التركيب بحسب الماهية) تقرير الدليل ان الواجب ماهية الوجود وكل شئ سواه ليس ماهيته الوجود فان كل شئ سواه ممكن الوجود فهو يقتضى امكان الوجود ولو كان ماهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى فلا يشارك شيئا من الاشياء فى الماهية قطعا والسؤال يمكن تحريره بوجهين احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات فى الوجود فكيف لا يشارك شيئا من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئا من الماهيات فى الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزء لها فمشاركة الواجب للماهيات فى الوجود لا يوجب مشاركته اياها

﴿ فى الماهية ﴾

في الماهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب شارك الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهيته ولا جزءه بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائما بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الماهية ويمكن ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة في الماهية ولا جزءها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا الوجهين والجوابين واما الشارح فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولابد في جوابه من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات او يحرر الجواب على الوجه الآخر لكن يجب حينئذ ان يحمل قوله الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر والا لم يكن الى ذكرها حاجة ولو عنى بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن كان تحريرا للسؤال على الوجه الاول وحينئذ لا حاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزأ منها فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شئ ولا جزء ماهية شئ لا يكون الوجود نفس ماهيته ولا جزء ماهيته وظاهر انه هذيان لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شئ ولا جزء ماهية شئ من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها وحينئذ يتضح الكلام **قوله** (فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي) هذا ليس نتيجة لما ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهيته ومعناه ان ماهية الواجب ليست عين ماهية شئ آخر ولا جزأ لها لان ماهية الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شئ آخر ولا جزأ منها واما ان الواجب ليس له ذاتي يشاركه فيه شئ آخر فلم يتبين اللهم الا ان يقال حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل او الخاصة لقطع المشاركة وهو ممنوع لجواز ان يكون بمطابقة الماهية العقلية الموجود الخارجي

منه حينئذ ما عدا الامكان قال الشيخ في المقالة الاولى في منطق الشفاء ان كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص واعراض ما يكون للماهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون له في الوجود الآخر وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية لكن الماهية تكون متقررة اولا ثم يلزمها شئ انتهى وظاهر ان التقرير هو الوجود فهذا الكلام صريح في مدخلية الوجود في اللوازم فيخرج عنه نفس الوجود (قال المحاكمات فان قلت ما ذكرتم في غير الوجودات في الوجود) اقول استفيد من قول الشيخ ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشئ انما هي بسبب الماهية التي ليست هي الوجود على طريق المفهوم فيكون وجود الواجب معلولا لذا ته فاشكل عليه الامر في انه يلزم ان يكون الشئ مقدما على نفسه فاجاب بما فصله وملخصه ان اللازم ههنا تقدم الوجود على كونه موجودا وهو المراد بقوله وجوده فلا يلزم تقدم الوجود على الوجود ولا تقدم كونه موجودا على كونه موجودا يدل على ما ذكرنا قوله فيما بعد بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه

بالوجود على معلوله اي كانت موجودة او لا فصار للمعلول موجودا واما اذا كانت العلة نفس الوجود فيكفي في العلية تقدمه بنفسه لا بوجوده حتى يلزم تقدم كونه موجودا على كونه موجودا وجميع ذلك تعسف فان قوله

الشيخ حيث قيد الماهية بكونها غير الوجود ليس من جهة ان ما حكم ماهو عين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة ان الحال فيه اظهر من ان يخفى ضرورة ان الشئ لا يكون شيئا انفسه ل المهم له نفس ماذهب اليه جمهور المتكلمين ان ذات الواجب تعالى غير الوجود وكانت سببا لوجوده فلذا قيد الماهية او من جهة التنبيه على ان المراد بالماهية غير الوجود على ماذكره صاحب المحاكمات واما الفرق بين الوجود وغيره فتحكم لان العقل يحكم بان العلة مالم يكن موجودة اولا لم يوجد المعلول سواء كان عين مفهوم الوجود او غيره وايضا كون الواجب عين الوجود مع هذا كان وجوده معلولا لذاته مالم يذهب اليه الشيخ ولا غيره فكيف يمكن حمل كلام الشيخ عليه فتأمل ولا تخبط (قال المحاكمات فنقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق) اقول هذه المناقشة مبنية على اعتبار مفهوم الشرط وانه على تقدير انتفاء الشرط ينتفي الحكم الذي هو لزوم احد الامرين وانت تعلم ان القول بالمفهوم مما نفاه بعض الاصوليين ومن قال به فانما اعتبره فيما اذا لم يوجد للتقييد فائدة اخرى غير ان نقيض الحكم ثابت لما لم يتحقق القيد وههنا يحتمل ان يكون تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة بناء على ان عدم المقارنة هو الحق عند الشيخ واليه ذهب الشارح والمقصود نقل اعتراضه على المذهب الحق والاشارة الى دفعه واما ان هذا الاعتراض عام الورود وكان قائما على ما اختاره الامام ايضا فلا يتعلق به غرض الشارح رحمه الله فهذا وجه التخصيص في النقل واما ماذكره من التوجيه بقوله لا يقال فغير نافع في تصحيح النقل وان كان نافعا في صحة التخصيص المذكور والمقصود منه دفع ما اورده من النظر الذي حاصله ان لا وجه لتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة لما وقع ماذكره من عدم صحة نقل التخصيص (قال المحاكمات لا يقال

فان الصورة العقلية لا تطابقه مالم تنضم اليه صورة الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال **قوله** (واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مختلة بما مر) وجه الامام الكلام ههنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوي حقيقة شئ آخر لان حقيقة ما سواه مقتضية الامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات وحرر السؤال بان مذهبكم ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شئ آخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى والجواب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزأ منها بل عارض لها واستضعفه بان عروض الوجودات للماهيات لا ينافي مشاركة الواجب اياها في ماهية الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته تعالى لما كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لا بد ان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفاء بقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي قال الشارح اما الاعتراضات المبنية على مساوات الوجودين فهي مختلة بما مر واما مانقله من الشفاء فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست متحققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج الى شئ غير ذاته **قوله** (هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل) مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضي للتركيب اي الحد المركب

من الجنس والفصل لو من الفصول فلما نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحد الحقيقى له ثم لو كان المراد مطلق التعريف الحدى فقول الحد اما بالذات او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول فلما تبين واما الثانى فلانه ليس له لازم لانه منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم مقارنة اذ صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم اما بالمقارنة فلعدمها واما بالمباينة فلا متناع التعريف بالمباين (قول الشيخ وربما ظن) تحرير السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا فى موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه انا لانسلم انه صادق على الواجب بانه انه ليس يعنى به الموجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون لعلة والذاتى لايكون لعلة بل المعنى من الجوهر ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن لانسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة امر سلبى اليه واليه اشار بقوله واعلم الى آخره **قوله** (وذلك لانه اولى البراهين باعطاء اليقين وهو الاستدلال بالعلة على المعلول) فان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته فانا فى الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون غير الخلق ويستدلون به على الحق فطر يقتنا اشرف واوثق والله اعلم **قوله** * (النمط الخامس فى الصنع والابداع) الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم اولا والاول هو الصنع والثانى هو الابداع **قوله** (قد سبق الى الاوهام العامية) ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث

لايلزم من كون الوجودين متصفين فيا لحقيقة الخ) اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا الكلام مشترك الورود بين ماذكره الامام وماذكره الشارح نقلا عنه كما يظهر بادنى تأمل وليس له اختصاص بما نقله فهذا الايراد لو ورد لكان واردا على الامام لا على الشارح واما ثانيا فلان حقيقة الواجب تعالى لو كان هو الوجود بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول هذا الشرط العدمى فى حقيقة الواجب تعالى شانه ولان يكون التقييد به داخلا فيها ايضا فينتفى مجرد الوجود فيلزم التساوى بين وجود الواجب ووجود الممكنات فى الحقيقة وان التزم التساوى فى الحقيقة النوعية وان الفرق بينه وبينها بالامور الخارجية لكان مكابرة فاحشة وكيف يمكن القول بان وجود الواجب الذى اتصف بالوجوب عين حقيقة وجود الممكن الذى اتصف بالامكان مع ان الوجوب والامكان من لوازم الماهية وباختلافهما يختلف الذات والماهية واما ان الامام اعترف بتساويهما من حيث الوجود ولايلزم تساويهما مطلقا فجوابه ان الامام جعل تساويهما محذورا واورد ذلك ايرادا على الشيخ فلو اراد تساويهما لمجرد الاشتراك فى كونهما وجودا فذلك يرجع الى انها مشتركة فى مفهوم الوجود وان الوجود مشترك معنوى بينهما وذلك مما لم ينكره الشيخ بل ابتهج فعلم ان المراد منه الاشتراك فى الحقيقة النوعية وقد عرفت فساده (قال المحاكمات والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود) اقول هذا ما ذهب اليه اهل التحقيق وهو ان الوجود شخص واحد قائم بذاته وموجوديته بنفسه وموجودية ذاته تعالى وموجودية ما عداه من الممكنات بسبب علاقة بينهما وبينه الا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالموجود متعدد والوجود واحد كان الشمس واحد والمشمس متعدد وقد نقل عن المحقق الشريف ههنا حاشية هذه عبارته الوجود ليس بكلى فلا يكون كليا وهو عين الواجب لكن الواجب ماهية كلية ولنه محال واما انه لا يتعدد فلانه ليس كلا وهو هويته

اى خروجه من العدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من العدم الى الوجود وهو المعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد فان قلت فقوله المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله اعنى احداث الفاعل اياه تفسير للحدوث بالاحداث فنقول حصول الوجود عن الفاعل ملازم لتحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالاخر والغرض التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين فى هذا المقام وانما قال المعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد ولم يقل لمعناها وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة فى اللغة كما سيجئ نعم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت هذا مناف لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فنقول كأنه جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على البارى لما ضر وجود العالم واكثرهم على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول محتاج الى اعراض يوجدها الفاعل فيه فهو وان لم يحتج فى اصل الوجود الى الفاعل الا انه يحتاج اليه فى البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن شبههم اما عن شبهة البناء فهو انا لا نسلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث ميولا قسرية فى الاحجار والآلات ويحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذى يضعها بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هى البناء والبناء سبب لحركات الآلات والحركات معدات لحصول البناء فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له واما عن الشبهة الثانية فانا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل الوجود واخراجه من العدم وليس كذلك بل التأثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم الاثر ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب العقلى الذى بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة فى المرآة ما دام ذو الصورة على المحاذاة وعن الشبهة الثالثة انا لا نسلم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه فى وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون

لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعددا وانه محال ولو كان الفرد هو الوجود مع شئ لزم تركب الواجب وانه ايضا محال اقول فيه بحث اما فى المقام الاول فلان الوجود الذى هو عين الواجب هو الوجود الشخصى البسيط وقول الوجود المطلق قول العرض العام فلا يلزم ﴿ ٣٢٤ ﴾ ان يكون للواجب ماهية كليةواما فى المقام الثانى فلان تعدده بتعدد افراده التى يكون المطلق عرضيا بالنسبة اليها وكل واحد منها بسيط داخل تحت مفهوم عرضى فلا يلزم التركيب اصلا ولو سلم ففى الممكنات دون الواجب (قال الحكمات فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا مشتركين فى ذاتى) اقول فيه نظر ظاهر اذ المبين ان البياض ليس ذاتيا لهما واما انهما لا يشتركان فى ذاتى اصلا فغير لازم مما ذكر بل لا يصح فى نفسه لان دخولهما تحت مقولة الكيف الذى هو الجنس العالى ضرورى ولا يذهب عليك ان توجه السؤال لا يتوقف على ادعاء كونهما نوعين مفردين لا يدخلان تحت جنس اصلا فان الانواع المندرجة تحت جنس وهى اكثر الانواع بل جميعها على رأى الشيخ حيث ذهب الى ان النوع الاضافى اعم مطلقا من الحقيقى لها اصله فيتوجه السؤال المذكور (قال الشارح كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواد) اقول المشهور ان البياض جنس لما تحته من المراتب المختلفة شدة وضعفا والحق ان المقول بالتشكيك هو الابيض بالقياس الى الجسمين كما صرح به اولا وكذا ليس صدق الوجود على وجود العلة المتقدم من صدقه على وجود المعلول بان يقال صار وجود العلة وجودا فصار وجود المعلول وجودا بل يقال وجدت العلة فوجد المعلول اى صار موجودا فصار المعلول موجودا فالمقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس الى العلة والمعلول لا الوجود بالقياس الى وجوديهما وقس عليه سائر الانواع فى التشكيك فتأمل

﴿ محتاجا ﴾

محتاجا اليه من حيث الوجود والواجب بالغير وحينئذ يندفع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات **قوله** (يجب ان يخلل) لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ فى تحقيق هذا المذهب وابطال ما سبق الى اوهام الجمهور فقال اذا كان شئ معدوما ثم وجد بسبب ما فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسميه مفعولا سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساوات ليس تلازم معنيين فى الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوات فى اطلاق الاسم حتى ان كل شئ يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماه مفعولا تسهيلا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ ليسهل لا ختصاره واذ قد سماه بالمفعول وكان المتكلمون يزيدون فى معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحه فلهذا استدل من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول فى زعم قومه اعم من المحدث وفى زعم المتكلمين اخص واصطلاحه ايضا اخص فربما ظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم فى ذلك حتى لا يقع هذا الغلط **قوله** (والمحدث بالمباشرة) يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شئ وهو المحدث بالمباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شئ وتلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا اولا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذى هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهى اشتماله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهى اشتماله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا ينفيه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك **قوله** (واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول) الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل

(قال الشارح ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى اما عروض الماهية الخ) اقول يمكن الجواب بان الوجود المطلق يقتضى عروض نفسه للواجب ايضا وان الوجود المطلق لا يقتضى شيئا بل الماهيات تقتضى العروض والحق ان يفصل . ويقال ان اراد ان المطلق يقتضى عروض افراده للماهيات[٣] ولا عروضها فالجواب ما ذكره الشارح وان اراد ان المطلق يقتضى عروض نفسه اولا عروضها فالجواب ما ذكرنا على الوجهين فتأمل (قال المحشى كما ان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا فى صفة عدمية الى شئ عدمى) اقول فيه ان تجرد وجود الواجب هو مناط الواجبية عند الحكيم فكيف يمكن احتياج الواجب فيه الى شئ على ان لنا ان نرجع هذا الى امر وجودى وهو كون الواجب موجودا بذاته فتأمل (قال الشارح لان دليلهم الذى عليه يعولون وبه يقولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك فى وجوده) اقول لا يخفى ان الشك انما ينافى التصديق بثبوت الوجود لماهية المثلث ولا ينافى تعقل ماهية الوجود بل يستلزمه ففيما نقله الامام ليس استدلالا على المغايرة بين الامرين لان احدهما معلوم والآخر غير معلوم لان الماهية فى صورة الشك كما علم علما تصوريا فكذا الوجود فكما ان الوجود ليس معلوما على تصديقيا بثبوت الوجود للماهية فكذا الماهية فلا فرق والحق ان الاستدلال على مغايرة الوجود للماهية بانا نعقل الماهية ونغفل عن وجودها مثل ما ذكره الامام لا دليل الشك فتأمل (قال المحاكمات وهذا المنقول غير ما ذكره الامام) اقول ما نقله الشارح عن الامام ذكره الامام قبل هذا البحث فى دليل بطلان الدور على ما نقله حيث قال المعتمد فى ابطال الدور ان يقال العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر ولو كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على الآخر المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيلزم تقدم كل منهما على نفسه [illegible] بان المراد

بالتقدم ههنا هو الذاتي وسيتبين بعد ذلك انا لانعقل من تقدم العلة بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة في المعلول . فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر ولا يبقى حينئذ بين التالي والمقدم فرق هذا كلامه في ذلك البحث ولما لم يكن من دليل

لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على ما اعترضه من دليل بطلان الدور بل انما نقل هذا على كلام الشيخ في هذا البحث لانه مثل ما ذكر في دليل بطلان الدور والاعتراض جار فيه فنقل الاعتراض على هذا الكلام واجاب عنه بتسليم كلام الشيخ عن الرد والايراد ولا يبقى له مجال اعتراض ويحل به ما اعترض به على ذلك البحث ايضا من غير خروجه عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا الشرح وحينئذ يندفع جميع ما ذكره صاحب المحاكمات اما اورده بقوله ثم الامام لم يقل ان تقدم العلة بالوجود وهو التأثير المحل اذ يحقق الفرق بين الكلامين فان ما ذكر في بطلان الدور هو تقدم العلة مطلقا وما ذكره الشيخ ههنا هو تقدم العلة بالوجود ففي الاول لم يبق الفرق بين المقدم والتالي بخلاف الثاني والجواب انه لو قال الامام ذلك في هذا الموضع فللشارح ان يقول مثل هذا في دليل بطلان الدور اذ معلوم ان المراد من تقدم العلة هناك تقدمها بالوجود او بالعدم فيظهر الفرق بين المقدم والتالي وكون هذا القيد مذكورا في هذا البحث ولم يكن مذكورا صريحا في دليل بطلان الدور مما لا يسمن ولا يغني من جوع هذا ثم ان الشارح لم يوجه اعتراضه المذكور

قوله (اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة) فيل كلام الامام ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او بالطبع او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا الا بحثا لغويا ليس من شأن الحكيم وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول ولهذا جمع بين الالفاظ الثلثة مع اختلافات دلالاتها في اللغة فان الصنع والايجاد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بالارادة فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف قوله (لما ذكر انه اصطلح ههنا) حقق البحث في مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو والثاني جهة التعلق اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء آخر فلا شك ان هناك وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشيء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم سمي فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك الغرض فهناك ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف يعرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث او من جهة الامكان قال الامام البحث ههنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اي شيء هو اهو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه الى الفاعل اهو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحتمل لكل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكراه واما البحث عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث اعني كون الوجود بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود الى آخره فيقال له اما ان كلام الشيخ مجمل فغير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائدة افادها غير متعلقة بما في الكتاب قوله (تكملة واشارة) هذا البحث في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اي جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه

على هذا البحث لان الامام احال بيان ان معنى التقدم بالذات هو التأثير الى النمط الخامس ﴿ ليس ﴾ حيث بحث فيها عن معاني التقدم والتأخر وبين الامتياز بين المعاني وهو الموضع اللائق بهذا البحث وقد ذكر الاعتراض في ذلك النمط ونقله الشارح هناك واجاب عنه وقال في الجواب تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء

الذهنية الوجودية في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته واما ما نقله
صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الامام فغير مطابق لان الامام في هذا البحث قال هكذا سنبين في النمط الخامس
من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان اريد بكونها مؤثرة فيه
فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل
العلة متقدم على المعلول بالوجود يرجع
حاصله الى ان العلة لا تؤثر في المعلول
الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة
على المطلوب الاول فانا ندعى ان
المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس
ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر
سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل
النزاع بعبارة اخرى ولا يخفى عليك
ان ما ذكره الامام يرجع الى ان قوله
العلة متقدمة على المعلول بالوجود
اعادة للشرطية المذكورة وهي انه
لو كان علة كانت متقدمة بالوجود
لا انه كان عين التالي لان مضمون هذا
القول هو مضمون شرطية على
تقدير ان يكون التأثير هو معنى التقدم
فما نقل منه انه اعادة التالي بعينه ليس
على ما ينبغي (قال المحاكمات والاجمالي
وذلك بوجهين) اقول ظاهر كلام
الامام في شرحه مشعر بان الوجه الاول
من هذين الوجهين نقض تفصيلي
حيث قال وان تنزلنا عن هذا المقام
لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهي
متقدمة بالوجود على المعلول الا يرى
ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها
فماهياتها علل قابلة لوجوداتها
في هذا الموضع العلة القابلية لا يجب
تقدمها على المعلول بالوجود واذا
كان كذلك فلا يجوز مثله في العلة
الفاعلية ولا يخفى توجيهه ثم ما ذكره
صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من الترديد غير ملائم للفظ الشارح بل الحق ان يوجه بان النقض انما يتوجه
اذا كان قبول الماهية للوجود بحسب الخارج اذ في صورة كون القبول في الذهن لا يتخلف الحكم وهو التقدم
بحسب الوجود لان القبول في الذهن انما يقتضي تقدم القابل في الوجود بحسب العقل والآخر كذلك

ليس بواجب بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم فنقول غير الواجب
بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه
اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم
وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه المتعلق
بالغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات فلان وجوده
اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم
وخصوص يكون للاعم بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق
الوجود بالفاعل من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما تفريع للمقصود فانه
لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه
مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دائما ابطالا لما ظنه
الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات
اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب
المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نسلم ان غير الواجب اعم
بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ
بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم
ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق
بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق
بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم
من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شئ
له السبق بالعدم وذلك الشئ يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب
ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير
لكن هذا لا يستدعي خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم
من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان المحمول على امرين بينهما
عموم في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان
الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق
والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا
وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك
فعليه الدليل وقوله فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا

لان الماهية متحققة فى العقل اولا ثم عرض له الوجود الخارجى على ماهو شان المعقولات الثانية قال الناقض اذا زعم ان الماهية قابلة للوجود فى الخارج لابد ان يزعم ان الماهية ثابتة فى الخارج اولا ثم عرض له الوجود اذ من الضرورى ان ثبوت الشئ للشئ فى ظرف يقتضى تقدم ثبوت المثبت له فى ذلك ﴿ ٣٢٨ ﴾ الظرف فلا بد ان يكون ممن يزعم ان الثبوت اعم من الوجود والماهية ثابتة ولا ثم محل الوجود فيها واراد الشارح بكون الاتصافات عقليا ان ظرفه هو العقل و بالصفة الخارجية مايتناول الوجود الخارجى وحاصل الكلام ان القابل الوجود الخارجى لابد ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة فلو كانت الماهيات قابلة لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود واما القابليـة فانما تقتضى ان يكون القابل متقدما بالوجود على المقبول فى ظرف القابلية و لقابليـة الماهى فى الذهن فاللازم تقدمها على الوجود الخارجى بحسب الوجود الذهنى فلا محذور (قال المحاكمات هذا توجيه الشارح وفيه نظر لانه لو كان تعينه لغيره لكان واجب الوجود محتاجا فى تعينه الى غيره الخ) اقول نشرح كلام الشارح ليظهر اندفاع ما اورده من الانظار فنقول معنى كلامه ان فى القسم الثانى يلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره فى الجملة وكونه معلولا لغيره فى الجملة على هذا التقدير وان كان ظاهرا من جهة التعين لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر بل اراد تفصيل تلك المعلولية انها اما من جهة وجوب الوجود ايضا او من جهة التعين فقط وما كان من جهة التعين فاما ان يتضاعف الاحتياج والمعلولية فيه او يتحقق اصل الاحتياج من دون التضاعف وعلى هذا التقدير اما لزم المطلوب ايضا مع الاحتياج او يلزم الاحتياج فقط فقسم واجب الوجود الى ﴿ وليس ﴾ الاقسام الاربعة والزم فى القسم الاول مع المعلولية من جهة التعين المعلولية من جهة كونه واجب الوجود حيث قال وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال وفى الثانى يتضاعف الاحتياج والمعلولية بالقياس

لغير الاخص ليس بتام لانا لا نسلم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق لغير الاخص بالذات غاية ما فى الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم قوله (واعترض الفاضل الشارح) قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما له حاجة اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب فى الفصل السالف فى ان المتعلق بالفاعل وجود الشئ ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد فى ذلك واما انه لم يتكلم فى المحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هى الحدوث او الامكان والثانى ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلى وازليته لا ينافى افتقاره الى البارى تعالى والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلى الى الفاعل واذا اختلفوا فى الازلى فالدائم الذى هو ازلى وابدى اولى بالخلاف ثم انه لم يذكر فى هذا الفصل ما يثبت الامرين بل صادر على المطلوب لان قوله ومفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثانى واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسئلة وايضا قوله ولو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب لذاته لم يفتقر الى الغير وهو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان حصل الامكان فان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضرورى سواء كان دائما او لم يكن فما هذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اول النمط الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك القضية برهانية فما ذكره فى البيان ليس الا اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق به حاول ان يبين خطاءهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته فى شئ من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته فى شئ من الاوقات فيكون وجوده من الغير فى جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائما كفى فى بيان خطائهم لكنه سلك طريقة اخرى

الى الغير وفي الثالث مجرد المعلولية وفي الرابع المعلولية مع كونه مستلزما للمطلوب ولهذا السبب ابطل القسم الرابع
وقال في التقدير الاول انه يلزم المطلوب اذ ليس فيه الا ثبوت التوحيد فاشار الى ما ذكرنا حيث قال ثم نشرع في تفصيل
الاقسام فتعين ان القسم الاول الخ فتلك المقدمة وان كانت ظاهرة لايحتاج الى الاستدلال

وليس تعيين الطريق بلازم على ان فيه فائدتين تحقيق علية الامكان
وابطال علية الحدوث فوضع المفعول بازاء المحدث وان اعتبر اصحابه
اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئا غير
المحدث وفتش عنه ان المتعلق بالفاعل اي شئ هو ثم ان تعلقه به على
اي وجه فبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا
موافقين معه في ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم
البيان بالبرهان سواء كان متفقا عليه اولا ثم بين ان سبب التعلق الوجوب
بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده
وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون
مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان سبب
التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه
ليس بمطلوب الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه
المسئلة فليس في بيانه مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة
الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان
فليس بشئ لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يمتنع
ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وقال الشارح اما قوله
لاخلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان ههنا الخلاف
ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان
حادثا اولا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ
حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم يكن المتعلق
بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقا
بالفاعل حقق في التكملة ان التعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير
لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في سائر
اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى
للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف
ذاتي لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لايذهب اليه
عاقل لايقال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق
بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول
ليس معنى الخروج من العدم الانتقال والحركة فان حركة المعدوم محال

اخذت مجملة لكن تفصيلها مما يحتاج
الى البيان الذي ذكره الشيخ
وقد عرفت ان الشيخ لم يكتف بهذا
الاجمال بل اختار التفصيل المذكور
ليلزم في اكثر الاقسام مع المعلولية
من جهة التعيين محذور آخر ترويجا
للدليل بالزام كثرة المحذور فظهر
اندفاع ما ذكره بقوله ولهذا لاحاجة
الى دليل ثم لما جعل الفساد هو
المعلولية لكن بالتفصيل المذكور
فيحتاج الى وضعها واجراء الدليل
عليها وما ذكره من انه يكفي ان يقال
لو لم يكن بعينه لكونه واجب الوجود
الخ فان كان صحيحا اذ لاشك ان هذا
التقرير اخصر لكن لايلزم استدراك
المقدمة في البيان لمن جعل الفساد
المعلولية وذلك ظاهر ولعله انما
اختار هذا التطويل حيث جعل
المحذور المعلولية ثم فصلها بضم النشر
فاندفع الثاني ايضا واما حديث
التقرير فالامر فيه هين اذ المراد
ان الكل مستلزم للمعلولية وهو محال
وكذا في كلام الشيخ ولعله انما عدل
عن الظاهر ايماء الى ان اللازم ليس
مجرد المعلولية من جهة التعيين
على ما وضعه اولا بل مع امور آخر
مذكورة مفصلة واما ان تلك المقدمة
مذكورة اولا وثانيا في القسم الثالث
وثالثا في القسم الرابع بل في القسم
الثاني ايضا حيث ذكر انه يتضاعف

الاحتياج الى الغير بجوابه انه قد مر ان تلك المقدمة ظاهرة من حيث الاجمال ومن حيث
خصوصية الاحتياج من جهة التعين وبهذا الاعتبار مأخوذة معتبرة في تلك المواضع وفي المواضع الاول معتبرة
تفصيلا وذلك يحتاج الى البيان المذكور (قال المحاكمات وههنا نظر من وجوه احدها انه لاتقريب فيه

بل لامعنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم يفهم من مذهبهم ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم فى صدر النمط لان المتعلق هو الحدوث كما ظنه فالحدوث فى محل النزاع ليس فى مقابلة الوجود بل فى مقابلة الامكان وليت شعرى ان من يقول ان المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده اى شيء هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث يناقض ما قدمه من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم لان هذا البحث ليس بمفيد اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول فى سائر اوقات الوجود الى المؤثر ليبطل به الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث والاحتياج فى جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما نبه عليه فى آخر الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفاعل لم ينفعه ونقول قد ذكرنا اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة مبينا لها ولو لم يكن مفيدا له لكان اشتغالا بما لا يعنيه قال واما قوله لم يبين ان الدائم مفتقر الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافى الدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا وانما قال الذى ذكره ليس بيانا نافعا بل مصادرة على المطلوب وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد قوله (والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظى) قال الامام لا خلاف فى ان الدائم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلى لا بهذا الدليل اى لا بان الازلى يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر بل بالدلالة على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فالفريقان اتفقا على

هو الماهية الخ وههنا يريد اثبات افتقار وجود الواجب الى غيره بوجه آخر من عند نفسه وليس بمفيد ولتوجيه كلام الشيخ لا نتوجهه اولا (قال المحاكمات لكن هذا الدليل لو صح لدل على انحصار حال اللازم والملزوم فى علية احدهما للآخر واما على معلوليتهما لثالث) اقول الصواب ترك معلوليتهما لثالث لان المعلولية لثالث مذكورة فى الدليل فلا يصح قوله فانه لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولى علة لم يكن لشيء منهما احتياج فى الوجود الى الآخر لكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر كان متناولا لصورة كونهما معلولى ثالث ولم يدل على انحصار حال اللازم والملزوم فى علية احدهما للآخر نعم يرد على الدليل ان التالى وهو عدم احتياج شيء منهما الى الآخر مترتب على عدم كونهما علة للآخر ولا مدخل فيه لعدم كونهما معلولى علة ثالثة اصلا ولعله هو مراده ولو اريد من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة فى مرتبة الدعوى وفى قوتها فتأمل ثم ان الشارح زاد ههنا احتمال كون جزء الملزوم علة اذ يكفى فى كون الشيء ملزوما الامر كون جزئه علة مستقلة له لان الجزء حينئذ ملزوم للازم والكل ملزوم للجزء فيلزم ملزومية الكل له

علل متعددة فلم يكن ملزوما لشئ معين منهما الا بشرط المساواة وقوله اوجزء منه معناه ان الملزوم معلول لجزء اللازم وصار المعنى ان الملزوم معلول اللازم اوجزء اللازم بشرط ان يكون مساويا للازم فالمساواة بالنسبة الى اللازم فقط والمعلولية تنقسم الى ماهو بالقياس الى اللازم وماهو بالقياس الى جزئه اذ المساواة لجزء اللازم لا دخل له فى اللزوم اذ كون الشئ مساويا لجزء اللازم وملزوما له لا يستلزم كونه ملزوما اللازم اذ لعل ذلك الجزء ليس مساويا لكله بل اعم منه وماذكره ههنا كالتفصيل لما ذكره من قبل فى بحث تلازم الهيولى والصورة وبيان له ولهذا قال واعلم انا بينا فلا منافاة بين الكلامين بعد ظهور المراد فتأمل (قال المحاكمات والدليل دل على علية الملزوم للازم او بالعكس) اقول . اراد بالدليل الدليل الذى اقام فى مطلق اللزوم ولا يخفى عليك انه لو خص بكون الملزوم علة اللازم او بالعكس فالملازمة التى ذكرها بقوله لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولى علة الى قوله وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر كانت ممنوعة اذ يجوز ان يكون امتناع انفكاك احدهما عن الآخر بان يكون جزء الملزوم علة مثلا كما ذكرناه آنفا والجواب عن قوله فلا يعود القسم الاول لان ماذكره الشارح من العود انما هو على تقدير كفاية وجود الواجب فى التعين وعلى تقدير عدم الكفاية يتحقق لزوم احتياج التعين الى غير وجود الواجب وهو ظاهر الفساد والجواب عن قوله لا كون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لماهيته او صفته فالجواب الحق عنه ان المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب والدليل عليه ان الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب

ان الازلى يمكن ان يكون مستندا الى الموجب يمتنع ان يكون مستندا الى القادر فمن يقول الدائم هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف اصلا فى هذه المسئلة نعم اختلفوا فى ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى علته فاعلا وهو خلاف لغوى صرف اقول الخلاف فى هذه المسئلة والخلاف فى علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلى الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلى كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلى ولو امكن احتياج الازلى كانت علة الحاجة الامكان فانه لو كانت علتها الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلافان فلو لم يكن فى تلك المسئلة خلاف لم يكن هذه المسئلة ايضا خلاف لكن الخلاف فى ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث مما لم يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره واما كلام الشارح فحاصله ان الامام نقل فى رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلثا نقلا غير مطابق احديها ان المتكلمين جوزوا استناد الازلى الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فهذا نقل منهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك فى سائر كتبهم بل الامر بالعكس وثانيتها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو ايضا كذب لما ذكرنا وثالثها ان الحكماء يحيلون استناد الازلى الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلى ولا منافاة لان القدرة هى كون الذات بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا تستدعى وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما بل يبحثون تارة عن العالم انه فعل ازلى مستند الى فاعل تام فى الفاعلية وهذا بحث طبيعى لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات المادية واخرى يبحثون عن المبدأ الاول انه فاعل تام فى الفاعلية معلوله ازلى فهو بحث عن واجب الوجود بان آثاره ازلية فيكون من الابحاث الالهية وفى البحث الطبيعى نظر قوله (يريد بيان ان كل حادث مسبوق بموجود غيره قار الذات) والدليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل ضرورة

الوجود في مواضع واما ماذكره من الجواب فمردود لانه اذاكان بناء الكلام على ان الوجود عين الواجب اى عين ماهيته وقد فسر الماهية عند قول الشيخ الوجود بسبب الماهية بماهية الواجب فعلى تقدير كون التعيين هو الماهية وكون الوجود عين الماهية لايتصور التلازم والعلية بين التعيين والوجود حتى يلزم كون الوجود بسبب الماهية بل بناء الكلام ههنا على الاغماض عن عينية الوجود له وقطع النظر عنها هذا لكن اذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرنا في الجواب الحق وكان بناؤه على قطع النظر عن العينية فلايلايم ماسيذكره الشارح من ان التلازم الذى كان الكلام فيه انما هو بين واجب الوجود والتعين وواجب الوجود موجود وان كان وجوب الوجود اعتباريا فتأمل ثم ماذكره من السؤال ان هذه الاقسام الاربعة ينفرض على التقدير الاول اعنى ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم لن لايوجد الواجب تعالى شانه فمردود بانه على تقدير كون التعين لازما لوجوب الوجود ومعلولا له لم يلزم الاوحدة الواجب وهذا ليس محذورا بل عين المطلوب والحاصل ان اختيار هذا القسم في التقدير الاول ليس فيه محذور بل مثبت المطلوب بخلاف التقدير الثاني اذ الاقسام الاربعة فيه باطلة بالتفصيل المذكور ولوسلم فلايلزم عدم الواجب تعالى شانه اذ ههنا احتمال آخر وهو ان يكون التعين عين ذاته وحينئذ لايتصور التلازم والعلية واما ماذكره من الجواب فظاهر الفساد اذ التقدير الاول على ماصرح به الشارح ان يكون التعين معلولا لوجوب الوجود مغايرا له لانه عينه والعجب منه يسمى ماذكره ﴿ ان ﴾ آنفا حيث قال وان ساعدنا على اقتضائه علية لايقتضي الاعلية في الجملة لكن القسم الاول مايكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعين (قال الحكمات ولا اختلاف في مجرد الوجود الخ) اقول كون الوجود لايختلف الا

ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبل لايجامع البعد لان الحادث ليس بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال والقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات الفاعل لانه يكون بعد وقبل معا فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون بازاء اجزاء الحركة قبليات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم الذى يتعقبه الحادث او مطلق العدم فان اريد المقيد فلانسلم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغايته مافي الباب ان القبل لايكون مطلق العدم لكن لايلزم منه ان لايكون العدم المقيد اعني الذى يتعقبه الحادث الثاني النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لايجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان الذى هو قبل مغاير للزمان الذى هو بعد فنقول كذلك العدم الذى هو قبل الحادث مغاير للعدم الذى هو بعده لان هذا العدم طار وذلك ازلى زائل وفرق بين الطارى والزائل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لانسلم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة تنطبق على اول الحادث قلنا معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شئ ثابت لاتجدد فيه ولا تصرم فلايكون في القبل تجدد وتصرم فلايكون غير قار الذات ولئن سلمنا انه غير قار الذات لكن لم لايجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرمة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان الترديد في القبل بالذات فانه لابد منه اذ معروض القبلية ان عرضه القبلية بالذات فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شئ آخر فذلك الشئ الاخر هو القبل بالذات واليه اشار بقوله وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبلا بذاته فكأنه نفس القبلية اذا تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ولابد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل

باختلاف الماهيات المضاف هو اليها غير ظاهر اذ لا يتبعض العقل عن تجويز موجودين كل واحد منهما ممتاز
عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا وكان للوجود
فردا واحدا يحصل بنفسه من دون الاضافة الى ماهية مغايرة له فلم لا يجوز ان يكون له افراد كل
منها يحصل بذاته من غير ان يكون
هناك ماهية مضافة اليها ثم على تقدير
التسليم كان هذا دليلا آخر مستقلا
وليس فيه دفع الايراد عن الدليل
المذكور نعم لو ثبت ان لا تعدد في فرد
مفهوم الوجود بل المتعدد انما هو
الموجود على ما مر اليه الاشارة
في المحاكمات ثبت التوحيد اذ لا يتصور
كون الوجود له معان متعددة لما تقرر
ان الوجود ليس مشتركا لفظيا فتأمل
(قال المحاكمات لكن الفاء في قوله
فان كان ذلك وما يتعين به ماهية
واحدة الخ) اقول يمكن حمل الفاء
على فاء التفصيل وحينئذ لا منا قشة .
(قال المحاكمات اولامور غيرها
ينضاف اليها فهي اليقينيات
فيكون لها وجود في الخارج) اقول فيه
بحث اذ يجوز ان يكون المقتضي هو
الماهية وتلك الامور المنضافة امور
اعتبارية لها مدخل في العلية او يكون
المقتضي هو تلك الامور بناء على ان
الكثرة والتميز امر اعتباري والاعتباري
يصلح ان يقتضي اعتباريا واقول
في توجيه كلام الشارح لا شك ان
الانسان مثلا نفس تصوره اي نفس
مفهومه من حيث انه متصور غير مانع
من فرض الشركة وصدقه على
كثيرين وزيد نفس مفهومه مانع منها
فبالضرورة مفهوم زيد مشتمل على
امر زائد على الطبيعة الانسانية
منضافة اليها حتى يكون بسببه مانع عن قبول الشركة وهو التعين ولا بد ان يكون موجودا في الخارج لانه جزء
زيد الموجود في الخارج وكيف يكون هذا الشخص موجودا في الخارج وهو في حد ذاته عبارة عن الانسانية
وهذا الامر المسمى بالتعين ولم يكن هذا الامر موجودا فيه ولا يذهب عليك ان عند هذا التوجيه يندفع الايراد

ان يكون معروض البعدية فمعروض القبلية امر لا يكون نفس العدم لان
العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا
وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لهما ومعروض
القبلية للعدم لا ينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايراله لجواز ان يكون
عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى اذا استند للفاعل وجود
ذلك المعروض بعروض القبلية للعدم واذ ثبت ان معروض القبلية امر
مغاير فهو غير قار بل هو متجدد متصرم لان ذلك القبل ممتد الى الازل
وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القبلية التي من سنتين
تكون قبل القبلية التي من سنة فهناك قبليات وبعديات متصرمة متجددة
ولكن رعاية ذلك في بادي النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل
حتى يتبين ذلك والا لم يكن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل
التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى
موسى فيكون مقدرا والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات خواص احديها
انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد
الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة
التي فرضها الشارح فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع
الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثة ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لا تجتمع معا
بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى جزء ابعد بالقياس الى آخر الثالثة
انه يقبل التقدير فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام
الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو الزمان ولا يقال
انه الحركة لان الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها
اذ لا يقال حركة طولى بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا
الامتداد لما كان غير القار الذات لا يكون الا حيث يكون تغيرا لا يقع دفعة بل
تدريجا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث
عدم الاستقرار بقي ان يقال لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزاؤه في الوجود
لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود
فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج
الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك
الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل

(قال المحاكات والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة) اقول ان كان الكلى الطبيعى موجودا فى الخارج كما هو مذهب الشيخ وتبعه الشارح لم يجز ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير كون الكلى الطبيعى غير موجود فى الخارج وان الجنس والفصل غير داخل فى ذات الاشخاص الموجودة فى الخارج حقيقة

وتسميتها بالذاتى مجرد اصطلاح باعتبار انهما مأخوذان من الذات لا ان الشخص الموجود فى الخارج فى حد ذاته هذه المفهومات على مذهب من قال بنفى وجود الطبايع فى الاعيان على ما قرره بعض المحققين واختاره صاحب المحاكات يجوز ذلك بحسب النظر الجلى واما عند التدقيق فيظهر انه لا يجوز لان الامر العدمى ثابت للشئ بالقياس الى ملكته وكل ما ثبت للشئ بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا بالاتفاق وايضا لم يكن حينئذ مأخوذا من نفس الذات اذ لا شك ان لملاحظة الملكة مدخلا فيه بالضرورة والحق ان لا يحمل كلام الشارح على ان الامر العدمى فصل للحقايق الموجودة بل على انه فصل للماهيات المتحققة فى نفس الامر (قال المحاكات لكن الحجة لا يتم على تقدير الخ) اقول الامور العدمية ايضا تحتاج الى العلة باعتبار اتصاف الحقايق بها وما نحن فيه مما يتصف به الحقيقة الواجبة فيلزم افتقار الواجب الى العلة غاية الامر ان تلك العلة امر اعتبارى وذلك لا يضر لان احتياج الواجب الى الامر الاعتبارى المعدوم فى الخارج لا شك انه افحش من احتياجه الى موجود خارجى (قال المحاكات وههنا نظر لانا لا نسلم انه لابد من وجود قابل لتأثير العلل وانما يكون كذلك لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع) اقول ليس المراد ان التأثير امر موجود فى الخارج ولابد له من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجودا خارجيا ايضا لان محل الموجود الخارجى بالاصالة يكون موجودا حتى يتوجه ان التأثير امر اعتبارى ليس موجودا فى الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التأثير وما قام به التأثير سو

كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ غير قار الذات يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر فى الخارج لا جزء له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر فى الخارج يحصل امتداد فى الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزاؤه لا تجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذى ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك فى انا ندرك القبل امتدادا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة فى الخارج فدل ذلك على ان فى الخارج شيئا غير مستقر يكون هذا الامتداد الحاصل فى العقل منه هذا هو التحقيق فى هذا المقام لا يعرف كنهه الا بتدقيق التأمل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة فى الخارج هو الحصول فى الوسط وانه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شئ غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان النقطة تفعل بسيلانها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هناك شئ يتجدد ويتصرم ان اراد به انه يتجدد ويتصرم فى الخارج فلا شك ان المتجدد غير المتصرم وهما جزآ الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على اجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافى اتصاله فى ذاته وان اراد انه يتجدد ويتصرم فى العقل فهو باطل اما اولا فلانه لا يدل على وجود الزمان فى الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضافتان لابد ان يكون معروضاهما معا فى العقل فلا يكون التجدد والتصرم فى العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا فى الخارج وله اجزاء بالفعل فيه فلا يكون ذلك الا بوجود امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود فى الخارج والثانى لا يتجدد ولا يتصرم والجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان فى الخارج كما حققناه واعلم ان فى الدليل المذكور استدراكين احدهما ان المقدمتين الساقطتين بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما فى اثبات ان معروض القبلية امر غير قار وذلك ظاهر نعم يجوز ان يقال ايرادهما لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد

المؤثر والقابل الا لاشك ان التأثير صفة للمؤثر قائم به وان اريد بقابل التأثير ما يتعلق به التأثير فمطلق الامر الوجودى لا يلزم ان يكون وجوديا وايضا لو وجب ان يكون التأثير محل قابل له غير المؤثر فيلزم ان لا يتحقق بدون المادة بل الظاهر ان مراده من القوة القابلة الاستعداد الذى يحصل به المناسبة بين العلل والمعلولات الذى يخصص المعلولات بتلك العلل لا بغيرها او يصير الكلام هكذا تخصيص كل شخص بعلته ليس امرا مستندا الى الفاعل المفارق لما تقرر عندهم ان نسبة المفارق الى الكل على السواء لا الى الماهية ولوازمها لاشتراكهما فرضا فيجب ان يكون مستندا الى الاعراض ولا يمكن ان يستند الى اعراض قائمة بذلك الشخص لتأخرها عن تشخص معروضها فيكون مستندا الى اعراض قائمة بمادة ذلك الشخص اما بالذات او بالواسطة واما الحال فى الشخص فلما لم يتقدم على تشخص المحل فلم يجز ان يصير سببا لتشخص المحل وتلك الاعراض مقارنة للمادة فى ضمن شخص آخر سابق على ذلك الشخص وكذا الكلام فى الشخص السابق والاعراض السابقة عليه وهذا التسلسل تسلسل على سبيل التعاقب ومن المعلوم ان مثل هذا التعاقب لا يتحقق بدون المادة فلا يرد ان مثل هذا جار فى نفس الماهية بدون المادة بان يكون قبل هذا التشخص كانت الماهية متشخصة بتشخص آخر يكتنفه باعراض بسببها صارت مستعدة لقبول الاعراض اللاحقة والتشخص التابع لها على تقدير عدم تحقق مادة مشتركة ههنا لا يمكن اسناد تشخص هذا الشخص باعراض مقارنة لشخص آخر كان سابقا عليه وان اتحدا نوعا مثلا الاعراض اللاحقة لشخص زيد يصير سببا لتشخص عمرو بمجرد الاشتراك فى الانسانية مالم يكن ههنا مادة مشتركة فتأمل واما المتقض بالشخاص العلوم القائمة بالذات المقدسة فيمكن ان يجاب عنه بان الكلام فى كثرة النوع فى الخارج وذلك تكثر ذهنى لان العلم عند القائلين بحصول الاشياء انفسها فى الذهن موجود ذهنى على

ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التى لا تجتمع مع البعدية لا تكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثانى ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان فلما كفى فى الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فالجمع بينهما فى الاستدلال يستلزم استدراك احدهما لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات بل يكفى فى البيان وجود القبل فى الجملة **قوله** (واعلم ان الزمان ظاهر الانية) اراد ان يبين انه لم وسم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر الانية خفى الماهية اما انه خفى الماهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان سائر الناس يجزمون بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر وهو المطلوب من الفصل فما هو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل وما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية فالانسب التعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الان هناك زمانا كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان لفظة كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح به الامام فى اعتراضه بعد ثم لا امكان ان يقال كان معدوما او كان الله تعالى موجودا بين ان ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج فى التنبيه اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو فى غاية انجلاء ان تعقل **قوله** (واعلم انه انما نبه) ههنا يمهد مقدمتين ليستعين بهما فى دفع شبه الامام المقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به اى الذاتيين فان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشئ يكون قبل شئ آخر لوقوعه فى زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرمة المتجددة فلئن عاد السائل وقال المتصرم اما ان يكون نفس المتجدد وهو محال اوغيره وحينئذ يختلف اجزاء الزمان فلا تكون متصلة فنعد الجواب بان التصرم و التجدد بعد فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان فى نفسه وقوله لا يصح

ماصرح به المحقق الشريف ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني في ذلك حينئذ محل تأمل (قال المحاكمات واما نقله ان الحجة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا فهو نقل غير مطابق) اقول لايخفى على المتأمل المنصف ان كون التعين عارضا للواجب على ماهو شان سائر الماهيات

والتعينات اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه معروضا للذات فلهذا اقتصر الشارح عليه واراد بالعارض مايتناول اللازم ايضا (قال المحاكمات وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة) اقول الجواب المراد ان القابل للتكثر اى لتكثر الصورة ذات المادة لان محل الانفصال والتكثر انما هو الهيولى لكن اتصافها بالتكثر انما هو بالعرض فلا يحتاج الى محل آخر والحاصل ان الحصر المستفاد من قوله انما يحتاج الى فاعل تكثره فقط اضافي بالنسبة الى الفاعل ولاينافي ذلك احتياجه الى الصورة والاعراض السابقة لها وكذا المراد بقبول التكثر لذاته ان لايقبل التكثر بمحله والاظهر في الجواب ان يقال المادة الفلكية كثيرة بالنوع واما المادة العنصرية فلا تتكثر بالذات بل انما تتكثر بتكثر الصورة بالعرض فلا يحتاج الى علة تكثرها وذلك لان كل هيولى كل العناصر عندهم يتشخص بتشخص واحد يجامع الاتصال والانفصال و يفارق جميع الصور العنصرية ولم يفارق ذلك التشخص بطريان الانفصال والاتصال وله تشخص بالعرض من قبل الصورة وذلك يتغير بتغير الصورة فالعلة المتكثرة لهيولى العنصري مايكثر الصورة واما تكثر الصورة فانما هو باعراض متعاقبة متسلسلة واردة على المادة يكون مشخص كل صورة اعراض سابقة عليه مقارنة للتشخص السابق على ماعرفت آنفا اذ قد عرفت انه لايمكن توارد تلك الاعراض على النوع بدون ﴿ بان ﴾
مدخلية المادة للوجهين المذكورين ثم اعلم ان السر في كون المادة غير متكثرة بالذات مع ان مادة زيد كانت في حيز زيد وكانت ذات وضع موضع زيد ومادة عمرو كانت في حيز عمرو وكانت ذات وضع موضع عمرو انهما غير متحيزة بالذات ولا ذات وضع

تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بانية الزمان وتصور ماهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر ان تصح تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما على وجوده ولايصح التعريف بهما فلا يقال الزمان ماله بالذات القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دوريا ثم ان سئل و قيل انما يلزم الدور لو كان التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بانهما لايجتمعان معا اجاب بانه لابد في التعريف من هذا المميز لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام القبلية والبعدية وليست ههنا الا الزمانية فيعود الدور فان قيل كما لايصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيتين لايصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروف الانية لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الا ايضاح مافيه خفاء ببسط عبارات والكشف عن حيثيات هي مناط الحكم فاخذ المطلوب فيه لاينافي ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الآتي بالقبلية والبعدية اللتين لايجتمعان معا فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلال في ذلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافتان لان القبل لايكون قبل الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وهما ليستا بموجودتين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال فيستحيل وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضها كما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث دل على ان معروض القبلية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لاوجود للقبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولاشك ان الامر الاعتباري لايستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينافي اوله آخره واجيب لوجهين احدهما انه ثبت بان معروض القبلية يتجدد و يتصرم ولاشك ان العدم لايتجدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج واعترض

بالذات بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة باتصاف جسم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فلا يجوز فيها ذلك فتأمل فانه من غوامض الفن وقدمر تفصيل ذلك فليرجع اليه (قال المحاكمات فيه نظر ظاهر لان المراد من القبلية

اما الزمانية) اقول المراد التقدم الذاتي ويدل عليه قول الشارح على كلام الامام المنقول حيث قال اقول الهيولى فى الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ومن ههنا يظهر ان قول الشارح حملهما على التقدم الزماني ليس بمستقيم واما ان التقدم الذاتي شامل لجميع الاجزاء فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصورى ليس بمتقدم على الكل بالذات ومنشأ توهم ذلك الخلط بين التقدم الزماني والذاتي وعدم التمييز بينهما وسيجيء الفرق بينهما فى النمط الخامس لكن الشيخ لما حصل مقصوده ههنا بلزوم تقدم جزء واحد فيما اذا تحقق فى المركب الجزء الصورى اجرى الكلام على سبيل ارخاء العنان والمماشاة مع الخصم لتبكيته واورد لفظ الواحد وقول الشارح رحمه الله ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير على هذا الاسلوب ايضا (قال المحاكمات بل الى الوحدات فهى معان) اقول قد فسر المعانى فى التوجيه الثاني بالحقايق المختلفة الايراد المذكور يراد عليه فان التزم ان الوحدات حقايق مختلفة فظاهر البطلان وان غير التفسير الى تفسير آخر فلا يندفع به الايراد الوارد على التفسير المذكور ولعله لهذا ولزوم ارتكاب المسامحة فى التوجيه الاول قال والاضح فى القسمة ان يقال الانقسام

باب الكلام فى دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان التصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لا تجتمعان لا بد ان يتصرم احداهما ويتجدد الاخرى فتدلان على وجود المعروض فى الخارج وثانيهما انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون فى العقل وليس كذلك لاجتماعهما فى العقل حتى عرض لاحدهما القبلية وللآخر البعدية او فى الخارج فلابد من وجود المعروض فى الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان لا فى الذهن بل فى الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم فى الخارج فان السلب لا يستدعى وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية لا تلحقان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والآخر بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهى غير موجود فى الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالى الآنات فحينئذ لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما فى الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرف هذا عرف اندفاع الجوابين واتجاه ان يقال للشارح معروض القبلية والبعدية على ما صرحت به اجزاء الزمان وهى معدومة فى الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين فى الخارج لزم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريتان لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما فى الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما جزء الزمان المعقول لا الموجود فى الخارج اى ما يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود فى الخارج فاطلق المعروض على سبب العروض مجازا والى هذا المعنى اشار فى فصل سبق الحدث بالمادة حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعى لا محالة موضوعا موجودا فى الخارج كما مضى فى التقدم بعينه قوله (اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات) حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لهما

(قال المحاكمات ويمكن دفع هذه

الاسئلة بان المدعى ليس الا نفى التركيب) اقول وحينئذ ينبغى تخصيص قول الشارح وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشيء هو المركب او المنقسم الخ بما يكون التركيب والانقسام فيه بالفعل ومع هذا لا يلايم قول الشارح وقد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة

ده صريح فى انه حمل الصحة الحمية الى الاجزاء المتشابهة على المتصلة اوعلى مابيناولها واما قوله ولو اريد به الكم المتصــل فله وجه آخر فغير مستقيم اذ المنقسم الى اجزاء مقدارية لاتنحصر فى الجسم حتى يلزم التركب بل يجوز ان يكون صورة وقوله هو ايضا غير مستقيم غير مستقيم على ماعرفت

توجيه كلام الشارح آنفا (قال المحاكمات وهــذا ليس بشيء فان التمثيل لايجب ان يكون لجميع الافراد) اقول هذا انما يرد لواراد الشارح بيان فساد التمثيل الذى اورده الامام ولو كان مرا ده ان التمثيــل بالصورة اولى اذليس لها تقدم اصلا بخلاف الهيولى اذلاشك فى ان لها تقـدما زمانيا فى العناصر فكيف ماهو بالذات لاتدفـع ماذكــره وقد يحصل بماذكرنا وجو آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق وهو ان الخلاف فى تقدم الجزء انما هو فى تقدم الجزء الصورى على ما اعترف به صاحب المحاكمات ونقـله آنفا دون المادى ولهــذا عرفوا فى المشــهور العلة المادية بجزء يكون الكل حين وجوده بالقوة والعــلة الصور ية بجزء حين وجوده يكون الكل بالفعل ولعل هذا هو سـبب هذا التوهم وقدعرفت ان ايراد لفظ الواحــد ناظر الى هــذا المذهب وبماشاة مع صاحبه فينبغى حمل الجزء الغيرالمتقدم على الصورى ليوافق مازعمه ويحصل الفائدة التى هى المماشاة مع الخصم والحمل على المادة ذهول عن المقصود (قال المحاكمات وفيه نظر) اقول قدعرفت جوابه من ان بناء الكلام على المماشاة وكذا يندفع مايذكره بعــده بقو له وفيه ايضــا نظر ثم اقول على التوجيــه المنقول من بعض الاساتيذ ان كلمة الكاف ان كانت للتمثيــل لم يتناول الهيئة وان كانت للتشبيه لم يتنــاول الصورة (قال المحاكمات

وان كانت جزأ كانت متقدمة عليه بالذات) اقول قدعرفت جوابه ايضا (قال المحاكمات والحاصل انا لانسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن الخ) اقول هذا مبنى على ان كل محتاج الى الغير لابد له من علة فاعليــة ولهــذا قالوا العــلة الفاعلية

فى الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان وحينئذ لايكون فى زمان آخر والثــانى من حيث ذاتهــا فهى يوجد فى الذهن ووجودها فى الذهن يكون فى زمان فيكون لهــا قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبليات لا يتسلـسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفى قوله لايتسلـسل لطيفة وهى ان المشهوران التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس محالا فبين بقوله ولايتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب السلسلة فى الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لايقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة **قوله** (ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم او اتصف بالقبليــة) اى انهم قالوا عم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية امر اعتبارى فيصح لحوقها لاللعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا ينافى ماذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم فنقول المراد ثمه معروض القبلية بالذات كما بينــاه واعلم ان الاجوبة التى ذكرها الشارح عن هذه الاسؤلة لاتوجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية فلايجب ان يكون الموصوف بهما موجودا فى الخــارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود فى الخارج موصوف بالقبلية والشارح فى تلك الاجوبة مازاد على انها امر اعتبا رى وكونها امرا اعتبار يا لا ينــافى عدمها فى الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة فى الخارج الا انها متعلقة بامر خارجى فيدل على وجوده كما مر مرارا **قوله** (ثم انه اشتغل بالمعارضة) هذا نقض اجمالى وتقريره ان الدليل الذى ذكرتموه ليس يصح بجميــع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك ان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الاخر وليســت هذه القبلية كقبليــة الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لايوجدمعافان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان فى زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لايرد الا على اول التوجيهين لا الثــانى ثم انه قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحــادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بوجهين الاول ان الزمان مقتض لذاته بمعنى ان ماهيته

لازمة فى جميع المعلولات بخلاف سائر العلل والعلة التامة البسيطة لاتكون الافاعلية واذاثبت احتياج ذلك المركب الى علة فاعلية وقد تقرر فيما مر ان فاعل المركب لايكون شيئا من اجزائه يلزم الاحتياج الى الغير الخارج فتأمل ثم لماكان فى عبارة السؤال المنقولة ما يدفعه حيث اخذ فيه كون المركب ممكنا لم يتوجه المحقق لدفعه على رأيه من غير ابتنائه على مسئلة التوحيد

(قال الشارح الداخل فى مفهوم ذات الشئ اما جزء ماهيته الخ) اقول فرق الشارح المحقق بين الداخل فى مفهوم ذات الشئ وبين الداخل فى ذات الشئ وحقيقته فان الداخل فى مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لايفهم الذات الامكتنفة بالعوارض فالذات داخلة فى مفهوم الذات ومن المعلوم ان ذات الواجب تعالى انما يصير مدركا للعقول محفوفا بعوارض فالذات داخلة فى مفهوم الذات ومايحصل منها فى العقل وان كانت عين نفسها . فتأمل (قال المحاكمات واقول لم يطلق الشيخ فى هذه المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لايدل على خصوصيته على انالانشك الخ) اقول قد صرح الشيخ بان الوجود الذى هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلى فى مواضع من الشفاء منها مانقله الامام عن الالهيات وسيذكره الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما على ان الوجود المطلق ذاتى للوجود الخاص منقوضان بجميع المفهومات التى كانت عرضية لافرادها وحل الدليل الاول انه ان اريد بالاشتمال اشتمال الكل على الجزء نختار الاول ونمنع كون الوجود الخاص على تقدير عدم اشتماله على الوجود المطلق هذا الاشتمال لم يكن فرداله بل هو اول المسئلة وان اريد الاشتمال بالمعنى الاعم الشامل لاشتمال الموصوف على الصفة نختار الثانى ولايلزم الذاتية وهو ظاهر وحل الدليل الثانى ان المغايرة بين المعروض والعارض بمعنى الخارج المحمول لايقتضى ان لايصح اطلاق اسم العارض وحده على المعروض نعم انما كان ذلك فى العارض بمعنى القائم وليس كلامنا فيه اذالشئ ليس

وحقيقته يقتضى لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلاجرم لم يكن كونها قبلا وبعدا لنفس ذاتها فلابد ان يكون لامر آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية اومختلفة فى الماهية فان كانت متساوية فى الماهية استحال ان تكون بعضها متقدما لذاته وبعضها متأخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية فى الماهية يجب ان تكون متساوية فى اللوازم وان كانت مختلفة فى الماهية لزم ان لايكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة يكون اجزاؤه المفروضة بعضها متقدما و بعضها متأخرا لانه غير قار الذات والتقدير ان التقدم والتأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء فى الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد هذا خلف فامتنع ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيهما انالانسلم ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض لذاته لكن يحصل منه ان المتقدم الذى لا يجامع المتأخر يمكن ان لايكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتأخر فلم لايجوز ذلك فى عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لايجامعه ولايكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثانى انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك فى حصول القبلية و البعدية اذ المعنى بكون اليوم متأخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث شئ حتى يكون معنى تأخره انه لايكون حاصلا عند حصول ذلك الشئ فلما كفى فى حصول القبلية والبعدية فى اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لايوجدان معا لايفتقران فى الزمان الى زمان آخر ويفتقران فى الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظاهر الا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعى فى البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شئ آخر

غرضا بهذا المعنى بالنسبة الى اجزائه ففى الدليل الاول خلط بين الاشتمال بمعنى اشتمال الكل على الجزء وبين
الاشتمال الذى للموصوف على الصفة بالنسبة الى الصفة وفى الثانى خلط بين العارض بمعنى الخارج المحمول وبين
العارض بمعنى القائم كما فى الاعراض ثم كون الوجود ليس بكلى مع انه مطلق لايخلو
عن سماجة اللهم الا ان يريد بالمطلق
معنى المجرد ومراده ان الوجود مفهوم
واحد شخصى لايعرض لشئ اصلا
موجود بذاته وسائر الموجودات
موجودة بتعلق بينها وبينه كما هو رأى
بعض المتألهين (قال المحاكمات او باعتبار
الجسمية ان لم يكن له نوع لماسبق ان
الجسمية طبيعة نوعية) اقول على
تقدير كون الصورة الجسمية طبيعة
نوعية يلزم ان يوجد لكل صورة
جسمية مخصوصة مايشاركها
فى نوعها لا ان كل جسم معين يوجد
مايشاركه نوعا كيف والصورة النوعية
داخلة فى الاجسام الفلكية والعنصرية
مختلفة بالنوع وكذا الهيوليات
فى الافلاك مختلفة بالنوع ومخالفة
لهيولى العناصر بالنوع واختلاف
الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف
مركباتها نوعا بالاستحالة فهذا لاينفى
كون الواجب تعالى ليس شيئا
من الاجسام الفلكية بل انه
ليس شيئا من صورها الجسمية الا
ان يقال المقصود نفى كونه جسما بمعنى
الجسمية وهذا كما ترى اويقال يلزم
التركيب حينئذ وهذا دليل آخر
بالحقيقة فليتأمل والجواب انه اذا ثبت
ان كل ماله مشاكلة من نوعه كان ممكنا
لذاته فاذا كان الواجب تعالى شانه
جسما وكانت الجسمية التى هى
جزؤه طبيعة نوعية وقد وجدت
من فردها ماشاكل جزؤ الواجب فكان جزؤ الواجب ممكنا ويلزم منه امكان الواجب ﴿ متقدم ﴾
ويرجع قوله او باعتبار الجسمية الى ان الجسم ممكن جزئه الذى هو الجسمية لكونه طبيعة نوعية والمقدمة الاخرى
وهى ان امكان الجزء يسرى الى امكان الكل لماكان ظاهر اطوى ذكرها (قال المحاكمات ومنها ان الاستدلال بفرع

فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لانسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس
ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد
معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظة كان مشعرة
بزمان مضى فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس
لكن المعية اضافة والاضافة متأخرة عن المضافين فلايكون المعية نفس
اليوم او نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد فى زمان لايوجد امس
فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم للزمان الذى مع الحركة
زمان آخر **قوله** (والجواب) تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهى
ان الموجود الغير القار الذات لايجتمع اجزاؤه فى الوجود فيكون بعضها
قبل وبعضها بعد فنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتأخر
بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان
فانه اذا فرض اجزاء لايكون تلك الاجزاء الايوما وامسا وحكم العقل
بان اليوم متأخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير
مفهوم اليوم وامس بل مجرد تصورهما كاف فى ذلك ومنه ماحكم
العقل بتقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شئ
آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدما ومتأخرا وانما حكم
العقل بتقدمه وتأخره بواسطة وقوعه فى زمان متقدم اومتأخر اذا تمهد
هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لاوجود لاجزائه
بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتأخر بعضها ليسا
امرين موجودين عارضين لها بسببهما صار بعضها متقدما والبعض
متأخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود
وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب
ذاته ان اجزاء الزمان موجودة فى الخارج والقبلية والبعدية امران
موجودان فى الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء تقتضيهما
اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم يحتج
فى تصور تقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها بل فى التصديق بان بعض
الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف
الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لايكفى فى تصور تقدم بعضها
وتأخر البعض وانما يتصور متقدما اومتأخرا لوقوعه فى زمان

غير نوعه) اقول ليس كلمة من صلة للاستثناء ولا للفرغ لان المستثنى منه فى الاستثناء المفرغ غير مذكور والمفرغ منه هو المستثنى منه بل هذا من قبيل ما يقال هذا مستثنى من الحكم الكلى الفلانى وليس المقصود ان الحكم مستثنى منه بل انه لا يشتمله وفيما نحن فيه

كلمة من داخلة على الحكم المستفاد من قوله غير نوعه وصرح به بقوله ليس من نوعه فلا غبار (قال المحاكمات وحينئذ لا حاجة الى زيادة تلك المقدمة) اقول اى تلك المقدمة الاخرى وهى ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات وحينئذ لا يبقى غبار فى الكلام (قال المحاكمات وظاهر انه هذيان) اقول حمل قول الشيخ اعنى الاشياء على انه تفسير وتخصيص للشئ المذكور قبله وجعل قوله لا يدخل الخ اما صفة لماهية او حالا عن الاشياء وحينئذ يرجع الكلام الى ما قاله وحينئذ يصير هذيانا اذا حمل على انه تفسير للجملة المذكورة وان كان المقصود بالتفسير هو الشئ المبهم فى الجملة الاولى وجعل قوله لا يدخل خبرا عن الاشياء لم يبق غبار فى الكلام ولا يذهب عليك ان جعل الاشياء تفسيرا للشئ المفرد خلاف الظاهر وكذا جعل لا يدخل صفة او حالا خلاف الظاهر المتسارع الى الفهم وما الباعث على حمل الكلام على خلاف الظاهر الا ايراد الاعتراض عليه فتأمل ولا تخبط (قال المحاكمات واما ان الواجب ليس له ذاتى يشاركه فيه شئ آخر فلم يتبين) اقول وذلك لانه يجوز على هذا التقدير ان يكون ذلك الوجود الذى هو عين ماهية الواجب مركبا من جزئين احدهما جنس مشترك بين الواجب تعالى وبين غيره والثانى فصل يميزه عن غيره واقول قد مر فيما سبق آنفا ان غير الواجب الوجود لا يشارك غيره فى ماهية وهى اعم من الماهية النوعية والجنسية لان كل ماهية بالسوية مقتضية لامكان الوجود لان الواجب ليس الا الوجود فرض انه ليس عين ماهية اخرى ولا جزء لها فماهية غير الواجب ليس هو وجودا سواء كانت نوعية او جنسية واذا لم يكن وجودا لم يكن واجبا بالذات لما مر ان

متقدم او متأخر وبهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى زمان فاذا قيل لم يتقدم الحادث الفلانى على ذلك الحادث فيقال له مثلا لان هذا الحادث وقع فى واقعة زيد وذلك الحادث وقع فى واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة يقال لانها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان يقتضى بعضها التقدم وبعضها التأخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة فى الخارج فيكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتأخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار ويكون ماهيتها هى عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار فى جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابيه ولم يتعرض للجواب الثانى لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لابد ان يكونا بحسب الزمان اما فى اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذى هو نفس القبل والبعد واما فى غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان فان معية الحركة للزمان هى متى الحركة اى كون الحركة فى زمان ومعية الشيئين للزمان هى كون متى احدهما عين متى الاخرى اى كونهما فى زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن المعية بخلاف الثانية فانه يلزم من كون الحركة فى زمان كون الحركة والزمان فى زمان قوله (يريد بيان ماهية الزمان) قد علمت ان قبل كل حادث امرا متجددا متصرما والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير والتغير ههنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لابد لها من متحرك فالزمان متعلق بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث فكل حادث فقبله زمان فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لا الى اوله فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى بيانه فى فرض الحركة المنطبقة نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة اقرب وانقص وهو من ابتداء الحركة ابعد وازيد قوله (فهو كمية للحركة لا من جهة

الوجود لابد ان يكون عينا فى الواجب فيكون مقتضية لامكان الوجود بديهية اما بالنظر الى ذاتهما فلا يخلو اما ان يجب وجوده ام لا والاول هو الواجب والثانى هو الممكن واذا اقتضى تلك الماهية الامكان فيلزم اقتضاء ماهية الواجب للامكان هذا خلف واما ان الفصل يحتاج اليه لمطابقة الماهية العقلية الموجود الخارجى فجوابه ان الشيخ لم يقل وليس له فصل ولاخاصة بل قال لا يحتاج اليهما اى فى تمييزه تعالى عن غيره ولايخفى ترتب ذلك على ماقبله واما انه ليس له فصل فلانه اذالم يكن له جنس فليس له فصل اذ مالا جنس له لافصل له على ما بين فى المنطق وايضا لما ثبت به نفى ان يكون له جنس ثبت نفى ان يكون له فصل اذ طبيعة ذلك الفصل لايكون عين الوجود والاكان واجبا فيتعدد الواجب هذا خلف فتعين ان يكون غيره فيكون ممكنا ويلزم من امكانه امكان الواجب واما نفى الخاصة بل العرض العام اذا كانت من الصفات الحقيقية فثبت عند اثبات نفى الصفات الزائدة على الذات فتأمل (قال المحاكمات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات فى الماهية وهو خلاف ما ذهب اليه) اقول هذا بنا فى ماسبق آنفا حيث اورد قوله فيكون جميع وجودات الممكنات متساوية فى تمام الحقيقة بذاته تعالى على انه محذور لازم ولو كان هذا مذهبهم فليس لزومه محذورا عندهم فكيف يوجد السؤال الذى حرره الامام وكان توجيهه ان هذا الكلام من الامام كأنه تنبيه على ان الشيخ فى تقرير السؤال والجواب مناقض لمذهبه ففى الحقيقة ماذكر اعتراض على الشيخ لاعلى الامام والمراد بقوله خلاف ماذهب اليه انه خلاف مايلزم مما ذهب اليه وهو ان الوجود الواجب يساوى الوجود الممكن فى كونه وجودا على مامر فى تحرير

المسافة) الحركة لاتقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة او زمان فانا لو فرضنا حركتين احديهما فى فرسخ والاخرى فى فرسخين ولاينظر الى المسافة والزمان لاتعلم طول احدهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هى من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة فلانها كم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة فيعرضها الكمية بحسب المسافة لسنا نقول ان للحركة كمية عرضية وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هى كمية المسافة وانما الزيادة والنقصان يعرضان الحركة لكمية المسافة كما فى السواد الحال فى الجسم واما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق على الحركة حتى ان الحركة فى نصف الزمان نصف الحركة فى كل الزمان فلما كان الزمان كمية الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم الى متقدم ومتأخر فى الوضع يجتمعان معا فى الوجود وجهة الزمان جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان فالزمان كمية الحركة لامن جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لايجتمعان فانها جهة الزمان **قوله** (قال الشيخ فى الشفاء التقدم والتأخر فى الحركة تابعان) اما للتقدم والتأخر فى المسافة اوللتقدم والتأخر فى الزمان فكما ان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام الى متقدم ومتأخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتأخر بحسب ذلك ايضا حتى ان المتقدم من الحركة هو ما حصل فى المتقدم من المسافة والزمان والمتأخر من الحركة مايحصل المتأخر من المسافة اوالزمان لكن المقدم والمتأخر من المسافة اوالزمان لكن التقدم والتأخر من المسافة يجتمعان معا فى الوجود ومن الحركة والزمان لايجتمعان فيكون للتقدم والتأخر فى الحركة خاصية من جهة ما هما اى التقدم والتأخر للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونهما لايجتمعان ويكونان اى يكون التقدم والمتأخر معدودين بالحركة فانا نعد المتقدم والمتأخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا تجزأت فهما كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتأخر اكثر وان كانت اقل كان عددهما اقل بعدد

السؤال (قال المحاكمات وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره لهذا القيد السلبي على ماحرره الامام والشيخ) اقول لم يكن قول الشارح والشئ لايصير باعتبار عدم شئ له مركبا داخلا في جواب سؤال الامام وكانه انما ذكره دفعا لسؤال ربما يتوهم في هذا المقام فتأمل (قال المحاكمات لجواز ان يحد باللوازم) اقول فيه مسامحة لان كلام الشارح حينئذ يدل على ان التعريف باللوازم المخصوصة تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا حقيقيا وايضا حذف الاجزاء الخارجية في السؤال لاوجه له (قال المحاكمات فلنا الاستدلال بالعلة على المعلول الخ) اقول هذا خلاف ظاهر الكلام لان مقتضى الظاهر ان اثبات الواجب بطريقتنا اولى من اثباته بالطريقة المشهورة بناء على ان البرهان اللمي اولى من البرهان الاني وكلام الشارح كالصريح عليه حيث قال فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين الى آخر ماقال وعلى ماذكر يكون معنى الكلام ان اثبات الممكن بالواجب اولى من العكس ولعل المراد ان اثبات الواجب بهذا الطريق اولى من اثباته بالطريق المشهور لان الملحوظ اولى في هذا الطريق هو الوجود المطلق دون الممكن بخلاف الطريق المشهور فان المنظور فيه اولا هو الوجود الممكن وايضا في هذا الطريق استدلال من الوجود هل هو ممكن اوواجب من غير اخذ كون الشئ ممكنا بل اخذ الامكان فيه على سبيل الاحتمال لاالجزم ففي الحقيقة ليس الانتقال من الامكان اذ لايعتبر فيه التصديق بكون الشئ ممكنا وفي الطريق المشهور يعتبر كون الشئ ممكنا ويصدق به ثم ينتقل منه الى وجود الواجب ثم بعد ذلك افاد ان اثبات الممكن بالواجب لانه برهان من العلة على المعلول اولى من عكسه (قال المحاكمات بل البناء يحدث ميولا قسرية) اقول فيه مسامحة اذ الظاهر ان تلك الميول ميول عرضية وان حركات الاحجار

الاجزاء المتقدمة والمتأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر تبعا لانقسام المسافة لاتبعا لانقسام الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة لافي الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفاء **قوله** (يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة) الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد اوممتنعا ان يوجد والممتنع ان يوجد لايوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشئ بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشئ في نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى القادر لا يقال سيجئ ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر للشئ بنفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشئ لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا وحينئذ اما ان يكون جوهرا لا في الموضوع اوعرضا في الموضوع والاول محال لانه امر اضافي والامور الاضافية لايكون جوهرا فهو اذن عرض موجود في محل ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولايخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لوحذفته من البين لتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم الى انه هي فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكأن سائلا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي او الامكان الذاتي فلو كان الاول فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نسلم الحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محل غير الممكن

والآلات حركات عرضية ثم البناء ليس فاعلا لتلك الميول على تقدير تحققها فى الاحجار حقيقية و بالذات بل الفاعل لها وللحركات التابعة لها هو الطبيعة المقسور على مامر والاظهر ان يقال فاعل الحوادث مطلقا هو المبدأ الفياض والبناء من جملة شرائطه باعتبار وجوده فى الزمان الاول ولا يجب اجتماعه مع الشئ المعلول دائما فتأمل (قال المحاكمات وتلك الواسطة اما ان تكون من الفاعل ايضا) اقول فيه مساهلة لانه يشكل فيما اذا صنع احد سكينا مثلا وقطع به الخشب فالاصوب ان يقال اما ان يكون واسطة فى وصول اثر الفاعل الى منفصله كان الصادر صادرا بالآلة وان كان صادرا عنه غير ذلك كان صادرا بالتوليد (قال المحاكمات قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق بالتوليد الخ) اقول الاظهر ان مقصوده انه ليس بحثا لغويا صرفا على مازعمه الامام لا يليق بارباب المعقول انما يكون كذلك لوكان مختصا بلغة دون لغة اما لوكان بحثا على وجه يتناول اللغات كالمباحث اللفظية التى اشتغل المنطقيون بها فكثيرا ما يبحث عنها ارباب المعقول لاغراض يتعلق بها واما قول الشارح رحمه الله ولما كان الفعل الى قوله فوضع الفصل فوقع فى كلامه استطرادا والا فحط الفائدة فى كلامه على ما قررناه ثم لا يخفى ان بجرد هذا الكلام على التوجيهين يندفع كلام الامام بالتمام لان الشيخ اشتغل باثبات ان الفعل فى اللغة والعرف لم يعتبر فى مفهومه الاختيار وهذا بحث يتعلق باللغة المخصوصة وليس مبنيا على اصلاح من الشيخ ويمكن دفعه بتوجيهنا بان ليس مقصود الشيخ البحث عن خصوص لفظ الفعل بل عنه وعن مراد فاته فى سائر اللغات فذكره ﴿ لامتنع ﴾
وقع على سبيل التمثيل ويمكن ان يقال ايضا هذا وقع فى كلام الشيخ تبعا و بالعرض لا قصدا و بالذات واليه اشار الشيخ حيث قال فلنا لتفت الآن الى ذلك فنعلم ان الحق ان هذه الامور زائفة الخ والشارح لم يتعرض له ههنا اكتفاء

بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن فى نفسه غير ممكن اجاب عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ذكره الشيخ فى الشفاء وتقريره ان المراد الامكان الذاتى انما هو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتى انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشئ فى نفسه والوجود بالعرض هو كون الشئ شيئا آخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد اما يمكن ان يوجد شيئا آخر او يمكن ان يوجد فى نفسه فان كان يمكن ان يوجد شيئا آخر فلابد من وجود ذلك الشئ حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض لان الامكان ههنا اضافة الى وجود الابيض وهو وجود الجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان يوجد له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو ابيض والغرض من قوله فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متقاربتى المعنى فان احدهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد لشئ شئ آخر وثانيهما ان يوجد شئ شيئا آخر ولا شك انه متى وجد شئ لشئ يصير بحسب وجوده له شيئا آخر وبالعكس وكما يقال الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهوائية للمادة المائية وهو وجود لها بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان تكون موجودة بالفعل اى يمكن ان يوجد لها الصورة بالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذى هو وجود للمادة بالعرض لا وجود لها فى نفسه فهذه الامكانات تستدعى شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شئ آخر وهو موضوع موجود معها هذا فى الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد فى نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا فى غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره او مع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا فى غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه امكن ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لوكان معدوما

بما قرره آنفا اثناء شرح كلامه حيث قال واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وقد اشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال واذ قد سماه بالمعقول وكان المتكلمون يريدون في معناه الى آخر ما قال فافهم (قال المحاكمات ليس هو العدم لانه نفي صرف) اقول هذا مساق ظاهر الشرح والاصوب ان يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه وهو ان العدم ليس اثر فاعل الوجود الذي كلامنا الآن فيه على ما دل عليه قوله فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وقال في كون هذا الوجود موضوعا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل حيث نفى في الاول الفاعل المخصوص وفي الثاني نفى الفاعل مطلقا فدل على انه اراد في الاول انه احتاج الى فاعل لكنه فاعل العدم لا الوجود وهذا موافق لما اشتهر عنهم ان عدم العلة للوجود علة العدم هذا ويمكن ان يقال نظر الشارح المحقق مبني على ان تأثير العدم في العدم ليس الا عدم تأثير الوجود في الوجود على ما اشار اليه سابقا وقد فصلناه هنالك وعلى هذا كان كلام الشيخ مبنيا على البحث المشهور هذا لكن على الشارح حينئذ ان يشرح كلام الشيخ حيث ما اقتضاه لفظه ويحمل العبارة على البحث المشهور وهكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع فتأمل (قال المحاكمات والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اما العموم بحسب الخارج الخ) اقول نختار الثاني ونقول الملزومات لا يمكن ان يكون اعم من لوازمها البين لزومها بحسب المفهوم اذ بمجرد النظر الى المفهوم لا يجوز العقل تحقق الملزوم منفكا عن اللازم وليس هذا مختصا بالشيء بالنسبة الى ذاتياته كما توهم وسيجيء ما يرشدك الى ذلك وحينئذ نقول كون المسبوق بالعدم ليس واجبا بالذات بديهي يجزم العقل فيه بتصور الطرفين وما ذكروه في معرض التنبيه فلان خفائه بالنسبة الى من لا يتصور طرفيه حق التصور ويعدم ملاحظة الطرفين وتصورهما بكمالهما لا يشك فيه وما نقل عن الشيخ من الغرض فلا يدل على ان الواجب بالذات

لا ممتنع فيما هو به او معه فيكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وقوله و يكون موضوعه حامل وجود ذلك لشيء انما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بالغير امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بعرض ولا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود الشيء لشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء او مع شيء واياما كان فهو يحتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آلة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب وانت بادنى تأمل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفى احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي هي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن فيه بعد ما والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا اجاب بقوله وامكانات هذه الاشياء الخ وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة يختلف قربا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد ولا شك

يجوز العقل ان يكون مسبوقا بالعدم اذ الفرض فيه ليس بمعنى التجويز بل بمعنى التقدير (قال المحاكمات وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص) اقول بعد تسليم كون الواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم بحسب المفهوم مطلقا كيف يجوز ان يكون عرضيا له لا عرض الشئ لا يكون

ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه بقي على الاستدلال منع وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه لما ثبت ان هذا الامكان هو امكان وجود شئ في شئ فلا يخلو اما ان يكون موجودا في الخارج او لا يكون واياما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي فمن حيث تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما مر في بحث التقدم والتأخر وهذا الجواب وان كان يفيد الشارح في رفع اشكالات الامام لكنه لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شئ في شئ وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شئ وبيانه كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شئ او مع شئ لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا ولا امكن وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته من غير تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده جوهرا قائما بذاته وانما يمكن قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا ضرورة انه لو لم يكن موجودا لامتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هذا خلف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شئ او مع شئ فلا يكون امكانه الا امكان وجود شئ في شئ او معه وهو المقصود لانا نقول الممتنع هو ان يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير و يقوم به قال الشيخ في الشفاء لما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان يكون

بحسب المفهوم كما صرحوا به اذ العقل يجوز النظر الى المفهوم تحقق الاخص بدونه فلا يكون اعم مطلقا نعم يجوز ذلك في الذاتي والكاتب ليس اعم من الانسان بحسب المفهوم مطلقا بل من وجه انما يكون اعم منه مطلقا بحسب الصدق فالحق ان يقال اذا كان الاعم لازما لماهية الاخص لزوما بينا لا يجوز العقل نظرا الى مجرد مفهوم الاخص تحققه بدون الاعم فههنا تحقق الاعمية المطلقة بحسب المفهوم بدون ان يكون الاعم ذاتيا للاخص على ما اشرنا اليه اقول وانت تعلم انه على تقدير كون العام ذاتيا للخاص لا يلزم ايضا كون المحمول عليهما محمولا على العام اولا وعلى الخاص ثانيا الا يرى ان الضاحك مثلا محمول على الحيوان وعلى الانسان مع انه لحق للانسان اولا وبالذات وللحيوان ثانيا وبالعرض ولهذا كان من الاعراض الاولية للانسان ومن الاعراض الغريبة للحيوان فالصواب في توجيه كلام الشيخ ان يقال المراد انه اذا كان شئ واحد محمولا على العام اي لا من حيث تحققه في ضمن خاص وللخاص ايضا وكان ههنا حمل واحد ولحوق واحد كان للعام اولا وللخاص ثانيا وهذا حق والضاحك بالقياس الى الحيوان ليس كذلك يدل على ما ذكرنا من القيد قوله من غير عكس وبينه الشارح بانه قد لحق الاعم ولم يلحق الاخص فعلم ان المراد بلحوقه للاعم ما ذكرنا ومعلوم انه اذا كان

هناك لحوق واحد وكان للاعم لا في ضمن الخاص كان للاعم اولا ولذاته بقي الكلام في ان ما نحن فيه من هذا القبيل فنقول لا يخفى على المتأمل ان الوجوب بالغير بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما يغايره كالمسبوق بالعدم يلحقه التعلق

بالغير والافتقار اليه وظاهر انه لايمكن فى المعلول الواجب بالغير الحادث الاتعلق واحد بالغير وعند هذا اندفع النقض بلحوق الصفات اللاحقة للاعم والاخص بلحوقين بمفهوم الذاتى بالقياس الى الجنس والفصل لان ههنا يتعلق بلحوقين هذا ينبغى ان يفهم هذا الموضع (قال المحاكمات لانا لانسلم انه لولحق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص الخ) اقول ما يعرض لانواع مفهوم كالماشى للحيوان لايكون عارضا لنوع مخصوص منه كالانسان لذاته اذ لو كان الماشى عارضا للانسان لذاته كان من العوارض الغريبة للحيوان وعرضا اوليا للانسان فينبغى ان لايبحث عنه فى العلم الذى موضوعه الحيوان و يبحث عنه فى العلم الذى موضوعه الانسان هذا خلف وتوضيحه ماقررنا ان الكلام فيما كان ههنا لحوق واحد بل الحق ان المعروض الاولى له هو الحيوان المشترك بين سائر مايعرضه الماشى و يحمل عليه وهذا ضرورى وقد عولوا فى مباحث الموضوع عليه واما اشتراك الامور المختلفة فى لازم واحد منها فبالحقيقة ذلك اللازم لازم للقدر المشترك بينها ولازم كل واحد واحد منها ما يخصه من حصة ذلك المفهوم الذى فرض كونه لازما واما الغير من حيث هو فانما يكون لازما للقدر المشترك بين الكل نظير ذلك انهم قالوا جواز توارد العلل المستقلة على المعلول النوعى دون الشخصى مبنى على ان فى المعلول النوعى كان معلول كل علة مخصوصة فردا من ذلك النوع مغاير للفرد الذى هو المعلول الحقيقى للعلة الاخرى واما اذا اعتبرت الطبيعة من حيث هى مع قطع النظر عن الافراد و يلاحظ من حيث انها واحدة فلم يجز توارد العلل عليها لجريان دليل امتناع التوارد على المعلول الشخصى فيه على ما فصل فى موضعه (قال المحاكمات فلايكون وجوده من ذاته فى شئ من الاوقات فيكون وجوده من الغير فى جميع اوقات وجوده) اقول فيه بحث اذ من قال بان المتعلق بالفاعل

امرا موجودا فانه اولم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هذا خلف وفيه نظر لانا نقول لانسلم ان امكان الوجود لو لم يكن موجودا فى الخارج لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل الخارجى وهو ممنوع فان العمى ليس بموجود فى الخارج وزيد اعمى فى الخارج والاولى ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادى بان يقال لاشك فى امكان الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا فى فيضان وجوده عن المبدأ اولا فان كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو محال وان لم يكف بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لاسبيل الى الاول والالزم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف ايضا على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والالزم التسلسل فى امور موجودة مترتبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا محال والالزم قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدا لانا لانعنى بالمعد الا مايكون الشئ موقوفا على عدمه اللاحق ككون الجسم فى اوساط الاحياز فانه لابد منه لكونه فى منتهى الاحياز لابمعنى ان الكون فى المنتهى لايكون الا اذا كان فى الوسط والالزم كون الجسم فى مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون فى الوسط وينعدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون فى المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما تنازل يقرب وجود الحادث الى افاضة العلة فلابد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لاتكون قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث اولا والثانى ضرورى البطلان فتعين الاول وهو الذى نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا وسئل بعض العلماء لم تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل النطفة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون علقة وجب ان يزول عنها استعداد النطفية فانه لو لم يزل عنها استعداد صورة النطفية لم يزل عنها صورة النطفية بناء على ان افاضة الصور بحسب الاستعداد فعند

هو الحدوث وان المعلول انما يتعلق بفاعله من جهة حدوثه لانسلم انه لولم يكن وجوده في اوقات بقائه من ذاته لابد ان يكون من غيره بل هو تعالى لايتعلق وجوده في اوقات البقاء بعلة اصلا لاذاته ولاغيره لان سبب التعلق عنده لم يتحقق في هذا الوقت فلابد في الرد عليهم من سلوك طريق الشيخ واثبات ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير وهو ثابت في جميع اوقات الوجوب فيلزم ثبوت الافتقار في جميع اوقات الوجود (قال المحاكات لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الخ) اقول فيه بحث اما اولا فلان صدق الشرطية المذكورة وهي ان الدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل لايستلزم صحة كون الدائم مفتقرا الى المؤثر في الواقع انما يكون كذلك لو تحقق مقدمها ومحل الكلام فيه اذ الجمهور ينكرون جواز اتصاف الممكن بالدوام بل جعلوا ذلك من خواص الواجب لذاته عند بعضهم وليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره الشارح الا بان الشارح وضع موضع الامكان الوجوب بالغير وظاهر في ان ذلك لايؤثر في كونه مصادرة على المطلوب فالصواب ان المقصود ههنا ليس زائدا على مجرد جواز ذلك الاستثناء نظرا الى مجرد الامكان والوجوب بالغير وحينئذ يتم التقرير واما ثانيا فلانه قدمر آنفا ان وظيفة الحكيم البرهان وان لم يكن مخالفا فلايندفع المصادرة بمجرد ان لاخلاف في المعنى فتأمل (قال المحاكات ونحن نقول لامعنى للحدوث الاكون الوجود مسبوقا بالعدم الخ) اقول ما نقل الشيخ عنهم ان تعلق المفعول بالفاعل انما هو من جهة معنى راجع الى انه قد حصل للشئ ﴿ واياما ﴾ من معنى آخر وجود بعد ما لم يكن وهذا هو معنى الحدوث بعينه على ما فسره الشارح واعترف به الامام ايضا ثم اشتغل في الرد عليهم الى تحليل معنى الفعل وتعيين ماهو المتعلق بالفاعل فلو لم يكن قولهم ان متعلق الفاعل

حصول استعداد صورة العلقة فاضت عليها صورتها وكان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المضغة زال عنها هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام الانسانية قلت انهم قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحقة فالنطفة مالم تتصور بصورة عدة في الاطوار لم تتصور بالصورة الانسانية ولاشك ان الصورة السابقة لاتجتمع مع اللاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد اللاحقة فاذا انتفت يجب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواترعليها الحركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتها للهيولى حالة هي استعداد الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد اولا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لها دخل يلزم انتفاؤه بانتفائها والتحقيق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة واستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث لما تحقق ومن محققي هذا الفن من سمعته يقول ان المعد عدمين عدم سابق وعدم لاحق كان لزيد مثلا عدمين عدم سابق ازلي وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لايجتمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه وتحقيق الاعداد وتقريب تأثير العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية آماده كردانيدن يعني ماده را از جهت تأثير مؤثر آماده مى كرداند ولاشك ان المعد يقرب الى الوجود فان امس يقرب اليوم فلو لم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لاتبقى مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفى الكيفية الاستعدادية وانما اطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام ومزلة الاقدام **قوله** (فظهر منه ان قول افاضل الشارح) قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض اولا

هو الحدوث لكان هذا الاشتغال لغوا في مقصوده لا بمجرد انه اثبات للتعلق عليه مذهب العامة فعلم ان الشيخ
فهم من مذهبهم انهم جعلوا المتعلق بالفاعل هو الحدوث فما ذكره صاحب المحاكمات في الحقيقة كان ايرادا على
الشيخ بتزييف نقله وسوء ❊ ٣٤٩ ❊ فهمه قال الشيخ في الهيات الشفاء في فصل اقسام العلل في نقل
هذا المذهب وبما ظن كان ان
الفاعل والعلة انما يحتاج اليهما ليكون
للشيء وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد
الشيء فلو تعددت العلة لوجد الشيء
مستغنيا فظن من ظن ان الشيء انما
يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث
ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون
عنده العلل علل الحدوث فقط هذه
عبارته ثم اشتغل بالرد عليه ببرهان
آخر غير ما ذكره ههنا ثم ذكر هذا
البرهان حاشاه عن ذلك ثم لو تنزلنا
عن ذلك المقام فنقول ما علم من
مذهبهم انهم جوزوا بقاء المعلول
بعد انعدام علته وذلك يحتمل
وجهين احدهما انهم توهموا ان
المتعلق بالفاعل هو الحدوث بالفعل
اذ حينئذ لم يبق الاحتياج حين البقاء
وثانيهما انهم زعموا ان المتعلق
بالفاعل وان كان هو الوجود
لكن احتياج المعلول الى الفاعل
في الوجود انما هو آن الحدوث
و بعده زالت الحاجة اليه فالشيخ في
المقام الاول نفى التوهم الاول وفي الثاني
ابطل الزعم الثاني حتى اندفع جميع
محتملات مذهبهم ويتم مطلوبه
وعلى هذا فالمقام الاول ليس بمعلوم
انه متفق عليه بينهم وبين الشيخ
فلهذا تعرض له واستدل عليه واما
قوله وليت شعري ان من يقول المتعلق
هو الحدوث فسبب التعلق عنده اي
شيء هو هل هو الحدوث او غيره
فمردود بان من قال المتعلق هو الحدوث
اراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل
الذي هو متأخر عن الحاجة ولا يصلح ان يكون علة له متقدمة عليه وهو المتبادر من قولهم الافتقار الى الفاعل
في ان يخرجه من العدم الى الوجود واما سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده
مسبوقا بالعدم ومن المعلوم تقدم هذا المعنى على المعنى الاول وانه يصلح ان ينازع في انه سبب الاحتياج ام لا

واياما كان فما ذكر تموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر واما اذا كان
فلانه حينئذ صح الحكم عليه بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي
لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس
هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه
واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث
قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض
هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه نفي محض وهو نقض
اجمالي سماه الامام في تسميته معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات
انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان والامتناع
فصحيح فمنشأ الخبط هنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات ونقول
ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء انه
كذلك في العقل فهو ممنوع وان اردتم انه كذلك في الخارج فسلم ولكن
لا نم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذ وهو ظاهر ثم قال لم قلتم
بان الامكان امر موجود ومما يدل على انه ليس بموجود وجوه احدها
انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه
ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي فله اعتباران
احدهما من حيث انه متعلق بشيء خارجي وهذا الاعتبار ليس بموجود
في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كما ان الاعدام
كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجودات خارجية
يستدعي وجود معروضاتها وقوله هو امكان بل امكان وجود في الخارج
مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان اذ تقدير الكلام ههنا ان الامكان
من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود هو امكان ومن البين ان لا
طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان
وجود في الخارج وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل
ما قضى بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى
بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى
لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشيء الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود
الشيء مطلقا كان امكان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما
من حيث ذاته وانه امر اعتباري في نفسه شيء من الاشياء قائم بالعقل وبهذا

وماذكره الشيخ وبينه الشارح ان علة التعلق لوكان ايضا كون المعقول مسبوقا بالعدم على مايحرره لكان التعلق ايضادائما لان هذه الصفة حاصلة بالمفعول المسبوق بالعدم فى جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط مبنى على انهم ارادوا بالحدوث حين جعلوه سببا لتعلق هذا المعنى لاالمعنى الاول ولهذا قال الشارح الحدوث ليس مختصا بحالى الحدوث ثم قول الشارح سواء كان المتعلق حادثا اوغير حادث مبنى على اطلاق لفظ المفعول فى كلام اصطلاح القوم وهو المراد للمعلول لاعلى اصطلاح الشيخ وليس فيه تناقض بل التكلم بغير اصطلاح الشيخ (قال المحاكمات ولامعنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة) اقول هذا منه مبنى على الخلط بين علة التعلق وعلة الافتقار ولاشك ان علة الافتقار عند الحكماء على ماهو المشهور ونقله الامام هو الامكان بالذات والذى نص عليه الشيخ ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ومن المعلوم ان الامكان بالذات مقدم على الوجوب بالغير فليس عينه واما ان الشارح ذكر ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل هوانه ممكن لذاته واجب بغيره فالمقصود بالذات منه الوجوب بالغير واما الامكان الذاتى فضمه مع الوجوب بالغير من جهة انه سبب بعيد للتعلق ولاشك ان كلام الشيخ والشارح محكم فى ان المراد الوجوب بالغير وهذا الكلام غير محكم فى ان المراد هو الامكان الذاتى فينبغى حمل غير المحكم على المحكم على مامر منه نفسه وبما قررناظهر

الاعتبار موجود فى الخارج لانه موجود فى موجود خارجى هو العقل واذا اعتبر وجوده ونسبته الى ماهيته يعرض له امكان آخر لكن لايتسلسل لانقطاع الاعتبار لايقال الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد الاشكال فى انها اما واجبة اوممكنة والا فحصولها فى العقل جهل لانا نقول لانسلم انها ان لم يكن طابق الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لوكان حصولها فى العقل على انها صور لامور خارجية وليس كذلك بل حصولها فى العقل على انها احكام موجودات فى الخارج اى عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها فى العقل والعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة فى الخارج من حيث انها احكامها وعوارضها وموجودة فى الخارج من حيث انها محكوم عليها اى من حيث انها اشياء وموجودات فى العقل من شانها ان يحكم عليها بشئ وبوصف بشئ والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثيتان من حيث انها صفات الموجودات ومن حيث انها اشياء من شانها ان يوصف وهى بهذه الحيثية موجودة فى الخارج لوجود العقل فى الخارج ولايستراب فى ان قوله واحكام الموجودات الى آخره زايد لادخل له فى جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية باية حيثية تؤخذ اما ان تكون موجودة فى الخارج اوفى العقل واياما كان يلزم ان تكون موجودة فى الخارج اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلان العقل موجود فى الخارج والموجود فى الموجود فى الخارج موجود فى الخارج على ان هذه شبهة ركيكة لايليق خطورها لمن به له ادنى مسكة فان معنى انه موجود فى العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان العقل موجود فى الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد فى الموجود الاصيل لايلزم ان يكون اصيلا وكأنه تصور الخارج مكانا للعقل والعقل مكانا للامر الاعتبارى فان الموجود فى مكان موجود فى مكان آخر يكون موجودا فى ذلك المكان وهو غلط بين ومن العجب ان شيئا يكون موجودا فى الخارج باعتبار معدوما فى الخارج باعتبار نعم الزناد ربما يكبو والجواد قد يعثر حين يعدو وثانيهما ان الامكان لوكان موجودا لكان اما حالا فى الحادث قبل وجوده اوفى غيره وجوابه انه قد تبين ان امكان الحادث هو امكان شئ فى شئ فله اعتباران احدهما انه امكان فى ذلك الشئ وثانيهما

ان الشيخ لم يبحث عن علة الحاجة لكن بقى الكلام فى ان علة الحاجة لو ثبت انها الامكان لاينفع ﴿ انه ﴾ فى مقصود الشيخ وهو افتقار المعلول فى جميع اوقات وجوده الى الفاعل اولا مكان اذا كان علة للافتقار اوللافتقار فى الوجود والافتقار فى العدم والامكان ثابت دائما فى جميع اوقات الوجود ثبت الاحتياج دائما

كيف والشارح رحمه الله اثبت فى التجريد هذا المدعى بعلية الامكان الافتقار نعم ماذكرههنا من ان الوجوب بالغير سبب التعلق بمعنى ان تعلق الوجود بالفاعل بسبب ان الفاعل يجعله واجبا اظهر فى هذا المقصود فتأمل ته ف (قال اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا) اقول لوكان المطلوب هوان الدائم مفتقر الى الغير فى نفس الامر لكان فى الكلام مصادرة اما لوكان المطلوب مجرد ان الدائم يمكن ان يفتقر الى الغير بمعنى ان دوامه ليس منافيا لافتقاره الى الغير على ماز عمه الجمهور اذ سبب التعلق عندهم هوالحدوث فلا يلزم المصادرة ومقصود الشيخ ههنا يحصل بمجرد هذا واليه اشار الشارح حيث قال فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا وهو جواز افتقار الدائم الى الغير فصار حاصل كلامه رحمه الله ان كلامك يرجع الى انه على الشيخ ان يبين افتقار الدائم الى الغير مع انه لم يبينه فنقول ليس على الشيخ الا البيان بهذا الوجه الذى ليس فيه فساد وقد بينه واما البيان بالوجه الاخير المشتمل على المصادرة فلا يجب على الشيخ ههنا ولايفتقر غرضه ههنا اليه فلهذا لم يبينه ههنا بل انما بينه فيما سيجيء من اثبات قدم العالم والعقول فتأمل واما ان قول الشارح بين الشيخ ان علة التعلق بالغير سوى الوجوب بالغير ينافى ما مر منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد فقد عرفت منشأ الخلط بين علة الافتقار وعلة التعلق وعلمت الفرق بينهما (قال الشارح رحمه الله لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا) اقول مثبتى الاحوال قالوا الاحوال الخمسة التى هى العالمية والقادرية والحيية و الموجودية والالوهية على مازاد ها ابو هاشم ثابتة فى الازل مع الذات ولم يقولوا بوجودها بل انهم فرقوا بين الثبوت و الوجود فلا يدخل فيما فسروا القديم بالاول اوجوده على ماذكره الشارح فى نقد المحصل (قال الشارح رحمه الله

انه امكان شيء فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشيء حاصل فيه و بالاعتبار الثانى اضافة للشيء بالقياس الى وجوده فكونه نعتا للشيء بهذا الاعتبار لا ينافى حصوله فى غيره بالاعتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية و الوجود فلوكان موجودا لم يتحقق الا بعد ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتباريا لا يستدعى تحقق المتضايفين الا فى العقل لكنهما متعلقان بامر خارجى فيكون موضوعاله موجودا فى الخارج كما تقدم فى بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدلائل كون الامكان غير موجود فى الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتبارى فلا يصلح الجواب اللهم الا ان توجه الاسؤلة بان يقال لوكان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلثة فالتالى مثله فحينئذ يمكن الجواب بمنع الملازمة و يكفى ان يقال فى المنع ان الامكان وان كان معدوما فى الخارج الا انه متعلق بامر خارجى فهو يستدعيه و يستغنى عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يورد الاسؤلة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا اوعدميا والثانى باطل لانه لافرق بين عدم الامكان والامكان العدمى فان التفرقة والامتياز بين الامور العدمية لايحصل الا عند اختصاص كل واحد منها بخاصة بها يمتاز عن الآخر ولامعنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتعين ان يكون الامكان امرا ثبوتيا فاما ان يكون جوهرا وهو محال لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلابدله من محل ثم قال بعد القدح فى امكان الحادث قبل وجوده لانسلم ان الامكان امر وجودى بل عدمى للوجوه المذكورة ثم قال ماذكروه من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضى عدم المسبب والمشروط وعدمهما لايقتضى عدم السبب والشرط هذا محصل كلام الامام فى هذا المقام ومن المكشوف البين ان لاتوجيه لاجوبة الشارح على هذا الكلام اصلا على ان الامام خاف ترتب

البحث في تقديم المعارضة على النقض وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعى امكان الوجود موضوعا موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شيء في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الا امكان وجوده غير متعلق الا بماهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان في العقل كعرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة الى المضاف اليه **قوله** (اما الصغرى) فلان الاولوية ان حصلت فلا يخلو اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان التوقف حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لاسابقا عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا يفتقر الى المادة كما في الامكان اجاب بان الوجوب محقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه ملحوق بوجوب وذلك لانه ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والا لزم التخصيص بلا مخصص اذ تأثيره حينئذ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية وسيجيء له زيادة ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا والا لزم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه على عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولى اما ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التنزل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم

فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تعالى وبين ان يجعلوها معلولات لذاته) أقول فيه بحث لان علة الافتقار الى الغير عند جمهور المتكلمين هو الحدوث على مانقله الشارح عن الامام واذا كان كذلك فصفات الواجب تعالى لما كانت قديمة لم يكن عندهم مفتقرة الى علة لفقدان علة الافتقار فيها وهي الحدوث والظاهر من مذهبهم ان هذه الصفات ممكنة ذاتية عندهم غير مفتقرة الى العلة واما التزامهم افتقارها الى الغير باثبات ان علة الافتقار هي الامكان فغير نافع ههنا اذ الكلام في ان مذهبهم ماذا هذا لكن قد اشتهر منهم ايضا انهم قالوا بان صفات الواجب تعالى آثاره تعالى على سبيل الايجاب اذ استنادها اليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها وكلام الشارح رحمه الله ناظر الى هذا فتأمل (قال المحاكمات وفي البحث الطبيعي نظر) وجه النظر ان الطبيعي انما يبحث عما يعرض المادة وكون العالم ازليا مستندا الى فاعل ازلي ليس من وظيفة علم الطبيعي ولا يكون من مسائلها اذ ليس ثبوته للعالم من جهة المادة على ان العالم بعضه مشتمل على المادة وبعضه لا اقول لم يقل الشارح رحمه الله انه بحث طبيعي بمعنى انه من مسائل علم الطبيعي بل قال انهم في العلم الطبيعي ذكروا هذا ولعل ذكره ليس على سبيل انه مسئلة له وقد مر انه ارباب الطبيعي مخصوصون بطريق في اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسائل الطبيعي (قال الشارح رحمه الله ولم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار الخ) اقول فيه بحث لان للاختيار معنيين احدهما معنى صحة الفعل والترك والواجب تعالى مختار عند المتكلمين بهذا المعنى دون الحكماء وثانيهما بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والواجب تعالى مختار عند الحكماء بهذا المعنى وظاهر ان الاختيار الذي ذكره الامام ونقله عن الفلاسفة نفيه عنه تعالى بهذا المعنى هذا ويمكن ان يقال ان المعنى الاول يرجع الى المعنى الثاني لان صحة الفعل والترك انما هي قبل الارادة نظرا

﴿ المعارضة ﴾

الى نفس القدرة واما بعد الارادة فالفعل واجب ضرورة انها جزء اخير للعلة والتخلف عن العلة التامة محال سواء كان العلة موجبا او مختارا وتمام تحقيق ذلك يجيء في النمط السابع ان شاء الله تعالى (قال الحركات فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان) اقول ﴿ ٣٥٣ ﴾ لم يظهر من تقريره اتصاله وانما يظهر مما ذكره الشيخ وبينه الشارح من انه منطبق على الحركة والمسافة غير مركبة من اجزاء لا تتجزى (قال المحاكات فلا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية) اقول حاصله انه لا بد من معروض القبلية بالذات فلو فرض انه ذات العدم فلم يجز ان يصير بعد الان ما بالذات لا يتخلف وهذا بناء على ان ذات العدم الذي يتعقبه الحادث والذي يتعقب بالحادث واحد وذلك حق لان السلوب لا تمايز بذواتها وانما تمايز بملكاتها ومعروضاتها والملكة ههنا وهو وجود الحادث واحد وكذا المعروض ولا يمكن ان يقال معروض القبلية هو الذات المقيدة بكونها متقدمة على الحادث او بكونها مما يتعقب الحادث والا لزم علية الشيء لنفسه او المضايفة وهذا بخلاف اجزاء الزمان لان ذات الزمان الماضي لا يصير بعدا اصلا و يكون مغايرا لذات المستقبل واما انه او تغاير ذاتهما فذلك اما بالماهية او بالشخص وعلى التقديرين يلزم انفصال اجزاء الزمان فسيجيء مع جوابه وبما قررنا ظهر اندفاع الاعتراض الاول والثاني لكن يرد عليه انه لا يلزم ان يكون للقبلية معروض بالذات ان اريد به نفي الواسطة في الثبوت كالشكل فانه يعرض الجسم بواسطة التناهي ولا يمكن ان يكون التناهي ﴿ ٤٥ ﴾ معروضه ولو سلم فلعله ذات العدم المأخوذ مع قيد ليس نفي التقدم ولا كون الحادث يعقب به وفيه ما فيه ونسلم ان اريد به نفي الواسطة في العروض ضرورة امتناع تسلسل المعروضات لكن لا نسلم ان العدم لو كان معروضا بالذات بالقياس الى القبلية امتنع ان يصير

المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون اولى كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيد اعمى **قوله** (واعلم ان التأخر الشيء عن غيره يقال لخمسة معان) التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذي يضبطها ان يقال المتأخر اما ان يجامع المتقدم في الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو تأخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم ترتيب باعتبار المعتبر واخذ الآخذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التأخر بالرتبة او التأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كما في صفوف المجالس اوغيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتأخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التأخر بالشرف او يحتاج وهو التأخر بالذات فاما ان يكون المتقدم علة تامة للمتأخر وهو التأخر بالعلية او لا وهو التأخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالطبع والتأخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص والمتقدم والمتأخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما الا ان المعلول تابع فيهما للعلة والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في المتأخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية ويدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وحينئذ لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع وقد اطلق اسم التأخر بالذات في بيان الحدوث الذاتي على التأخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات على ما بالغير **قوله** (وليست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب) لان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على ما فيه المرور وايضا الضمير في بينه لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط بين الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا حشو لا معنى له وعلى اي وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفي

بعد اذ انفكاك العارض عن المعروض الذي يعرضه بالذات بهذا المعنى جائز بل واقع شايع كالحركة العارضة للسفينة اقول الاصوب ان يقال انا نعلم انه يتحقق قبل الحادث قبل يمتنع ان يصير بعدا على ما اشار اليه الشيخ ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل

وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد فلا يجوز ان يكون هو نفس العدم او الفاعل (قال المحاكمات لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول منه الى موسى عليهما السلام فيكون مقدارا) اقول اراد بالمقدار لكم المتصل اذ لم يظهر من بيانه خصوص المتصل واثبت بعده الاتصال بقبول الانقسام الى الاجزاء وفيه بحث لانهم جعلوا قبول الانقسام من خواص مطلق الكم ورسموا الكم المطلق به بناء على ان المراد من القبول الامكان بالذات ومن الانقسام الانقسام الوهمي اللهم الا ان يحمل كلامه على انه اراد بقبول القسمة غير المعنى المشهور بل اراد به استعداد القسمة الخارجية والشارح رحمه الله الزم اتصاله من فرض الحركة والمسافة وانطباقه عليهما على ما يستفاد من كلام الشيخ والحق مراعات كلاميهما والاقتداء بهما (قال المحاكمات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استمراره ذلك الامتداد) اقول اراد باستمراره استمراره وبقاءه ذاتا و بعدم استقراره عدم استقراره حالا وهي نسبته الى الزمانيات الواقعة فيه لا عدم اجتماع الاجزاء لانه عندهم بسيط لاجزء له في امتداد المسافة كالحركة المتوسطة المنطبقة عليه ويصرح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال وكذلك الموجود من الزمان شئ غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان ﴿ فنقول ﴾

في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا من آخر فلا يستحق هذا الوجود الابعد وجود الآخر وباقي الكلام لا طائل تحته **قوله** (وهذا ايراد المثال المتقدم الذاتي) المناسب ان يقال ايراد المثال للتأخر الذاتي اما اولا فلان الكلام في اقسام التأخر واما ثانيا فليطابق قوله فهذه بعدية بالذات **قوله** (وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل) حمل كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى فهي ان الشئ اذا كان علة لآخر استحال وصول الوجود الى المعلول الابعد وصوله اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال حركت يدي فتحرك المفتاح اوثم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود مر بالعلة ووصل الى المعلول كلام مجازي فان اراد به ان العلة مؤثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضي التقدم وان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك لانا نعلم انهم تصوروا من ذلك التأثير اوغيره وجواب الشارح ظاهر **قوله** (وتقريره ان حال الشئ الذي يكون له بحسب ذاته) ترتيب هذه المقدمات ان يقال العدم اواللاوجود حال للممكن بحسب الذات والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا ثلث مقدمات اما ان العدم اواللاوجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج مع وجود علته اولا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته في الخارج يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود علته فالممكن بدون الغير في الخارج معدوم مستحق العدم وان قيس الى العقل فاما ان يعتبره مع وجود علته او يعتبره مع عدم علته اولا يعتبره مع شئ منهما فان لم يعتبره مع شئ منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة وان كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها فالحال الذي للممكن اذا لم يكن مع الغير العدم اواللاوجود ولا نعني بالحال الذاتي الا ما يكون للشئ بلا غير فان قلت لا نسلم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علته وعدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما لا يعتبره العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا

(قال المحاكمات لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد و يتصرم او كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه اقول قد اورد عليه بعض المحققين بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج وكذا اجزاؤه على ما اعترف به من يدعي بان العقل

بحكم بانهـا لووجدت فى الخارج لكانت متعـاقبة فلابد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة فـايدريك فلعلها
لووجدت فى الخـارج لكانت مجتمعة بل عند من ينفى وجود الاعرا ض الغـير القارة وجودها يستلزم لوجود
اجزائها الا بمحالة ثم قال بل التحقيق ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم فى الخيـال من الآن
السيال الذى هو الموجود فى الخارج
بسبب عدم استقراره وارتسامه على
سبيل التدريج فان اجزائه المفروضة
متعـاقبة فى الارتسام واقول فيه
نظر اذ فى الحركة الكمية ايضا
يتعـاقب المقادير المختلفة فى الحدوث
ولا تفاوت بينهمـا الا بان التعاقب
فى الزمان بحسب الحدوث فى الخيال
وهو المراد بالارتسام فيه وفى الحركة
بحسب الحدوث فى الخارج وتمام
تحقيق ذلك يطلب من تعليقاتها
على التجريد (قال المحـاكمات فالجمع
بينهما فى الاستقلال يستلزم استدراك
احـدهما لامحـالة) اقول يمكن
ان يقال المدعى ههنا ان قبل كل
حادث كم متصـل غير قار لذات كما
صرح به الشـارح فى صدر الفصل
قبليـة لايجـامع معها القبل البعد
والحاصل ان المدعى اثبات تقدم الزمان
على وجود كل حادث لا اى تقدم كان
بل هذا النوع من التقدم لان تقدم
الزمان على شئ لايجب ان يكون بهذا
النحو بل يتصور بنحو آخر كالتقدم
بالطبع او بالرتبة مثلا والحاصل انهم
قالوا الحادث مسبوق بمادة ومدة
والمقصود ان سبق المدة ليس سبق
المادة الذى يجتمع معه السابق والمسبوق
بل سبقا لايجتمع معه السابق مع المسبوق
ومن المعلوم ان اثبات المدعى بهذا
الوجه الذى هو اتم واكمل لايتصور
الا باخـذ كونه غير ممكن الاجتماع مع البعد وغـير قار متصل وايضا يمكن انه يكون فى احدهمـا معـا ايماء الى
طريق الاستدلال واراد بالمقدمتين ما مر بهـذا العنوان وهو ان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفـاعل
(قال المحاكمات ولاشك ان العدم لايتجدد ولا يتصرم فيكون موجودا فى الخارج) اقول فيه منع ظاهر اذ التجدد والتصرم

فنقول المراد انه لايكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما
يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا
قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن
وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا فى آخر الفصل بقوله وتقدير النتيجة
ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
فقيد باعتبار الوجود حتى لايسبق الوهم الى ان اللاوجود فى نفس الامر
واما ان الوجود حال الممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ان ما بالذات
اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات
يقتضى رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيـا لرفع ما بالغير دون
العكس فلا نعنى بالتقدم الطبيعى الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان
الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا
الاستحقاق ليس للممكن بالذات والا لكان ممتنعا لا ممكنا نعم الممكن لايستحق
الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق
ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما هى فى لفظ
الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير او اعتبـار عدم الغير
فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق
العدم او اللاوجود بل فى هذه الحـالة لايستحق العدم ولا اللاوجود والا
لكان ممتنعا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فسلم ان الممكن لو انفرد استحق
العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة
وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد انفرادا وجوابه ان الشيخ لم يقـل ان
الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفرد
لاستحق العدم اولايكون له وجود وقوله لايكون له وجود ليس عطفـا
على العـدم حتى يكون معناه استحق العدم او اللاوجود ويرد السؤال
والا لكانت الجمـلة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق
العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود وقد صرح
الشـارح بهذا المعنى فى قوله واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا
الوجود فالمدعى احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق
العدم او لايستحـق الوجود واحدهمـا لازم لان الممكن اما فى العقل
او فى الخارج فان كان فى العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها

يجرى فى الموجودات الخيالية كما فى الحركة بمعنى القطع (قال المحاكمات وهى غير موجودة فى الخارج لان الزمان متصل واحد) اقول لا يخفى ان اتصال الشئ لا ينافى عروض عرضين له كما فى الابلق اذ قد مر ان اختلاف الاعراض لا يوجب القسمة الخارجية لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه

قار الذات اذ ما كان غير قار الذات لا يمكن ان يوجد اجزاؤه بوجود الكل كما فى اجزاء الجسم المتصل والا لزم اجتماع الاجزاء فى الوجود (قال المحاكمات والجواب ان المراد بالمفروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما الخ) اقول هذا الجواب غير مطابق لمتن الكتاب ولا شرحه لتصريحهما بان هذا الزمان الذى كان الكلام فى انيته هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير لن يتألف من منقسمات وقال الشارح ويكون بعد ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة الى آخر ما قال وقد صرح صاحب المحاكمات فى تقريره بكون هذا الزمان كما ومقدارا فكيف ان يكون هو الآن السيال بل الحق فى الجواب ما افاده بعض المحققين انهم كثيرا ما بنوا الامر فى بادى النظر ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال فانهم ادعوا فى اول الامر وجود الزمان فى الخارج وينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم مع ان المقسم فى التقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجى على ما صرحت به عباراتهم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود فى الخارج بل ممتنع الوجود فى الخارج وان الموجود فى الخارج هو الآن السيال الذى يرتسم فى الخيال ومما نقلنا عن هذا المحقق ظهر ايضا ان الكلام فى الزمان المنقسم الممتد اقول ويمكن ان يقال المراد بالوجود الخارجى ههنا هو وجوده الخيالى فانه وجود

اولا مع اعتبار شئ منهما ولا شك ان وجود العلة غير ممكن وعدم العلة ايضا غيره فى العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن فى هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمين فى الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا فى الخارج فالانفراد عن الغير ههنا هو ان يكون مع وجود العلة وهو فى هذه الحالة مستحق للعدم وقوله لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين الا ان المراد انه ليس بذلك لاعتبار القسمان الاخيران فى الخارج اذ لا يتصوران يكون فى الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج اولا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهب ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك فى ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المطلوب وهذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل فى الاستدلال بل يكفى ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتى فاذلك الاطناب على ان الحدوث كون وجود لشئ متأخرا عن عدمه حتى ان هذا التأخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتأخرا لوجود عن لا استحقاقية الوجود لا يستلزم تأخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتى هذا المعنى لكنه يخالف لما سبق وثانيها انه لا يلزم من كون الشئ بحيث اذا ارتفع شئ آخر دون العكس تقدم له اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزوم يتأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل لو ارتفع شئ لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر فى التقدم الطبيعى ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم قوله (يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة) لقائل

ذهني لكن وجوده بنفسه وهو الوجود الذي به يرتسم و يحصل نفسه في الخيال وذلك الوجود وان كان ذهنيا لكن يحذ وحذ والخارجي في ترتب الآثار على ماصرح به المحقق الشريف فلا يبعد ان يريد وابالوجود الخارجي في هذا المقام ذلك

بالمعنى المذكور لاشك انه يقتضي تحقق اجزاء ذلك الامر المتدمر ثبة متما قبة وذلك يكون في الخيال ولا يكون عند تعقلنا الا بهذا الوجه على مايظهر عند الرجوع الى الوجدان فتأمل (قال المحاكمات حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لهما في الخارج) اقول لم يتعرض لتوجيه قول الشارح الزمان هو الوجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته وهذا محط الجواب وحاصله ان القبلية والبعدية وان لم يكونا من الموجودات الخارجية لكن مايعرضه القبلية لذاته لابد ان يكون موجودا في الخارج كالحمى وذلك لان مايعرضه القبلية لذاته يكون كما متصلا غيرقار وهو الزمان فقد ثبت وجوده في الخارج واما ان الزمان الممتد المنقسم الى الساعات غير موجود في الخارج بل هو امر مرتسم في الخيال فجوابه على ما مر اليه الاشارة ان بناء الكلام ههنا على المسامحة وان الزمان بهذا المعنى موجود في الخارج ثم يظهر في مقامه ان الموجود هو الآن السيال الذي يرتسم هذا الممتد في الخيال اذ المراد بالوجود الخارجي مايحذ وحذوه وهو الوجود الذي له في الخيال حين ارتسامه فيه وهو وجود بنفسه لابصورته واما في كلامه رحمه الله فتحقيق لدفع التسلسل الذي اورده

ان يقول امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية في الفصل الآتي بالاشارة وعن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية فكيف صارت ههنا تنبيهية والافكيف صارت ثمة معبرة بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه وثمة بالاشارة **قوله** (والمنسوب اليه اما آدمي) اى النسبة اما الى آدم فيقال ادمي بالقصر والفتح واما الى آدمة فيقال آدمي بالمد والكسر وهو خطاء لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة **قوله** (تنبيه واشارة) في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يرجح احد طرفيه على الآخر الا بسبب والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب في سببيته واجب اى السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لولم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلابد له من سبب آخر لا الى نهاية وايضا لا يكون مافرض علة تامة علة تامة لايقال لم لايجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم ولم ينته الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لاصدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى وحينئذ ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجح وهو محال وان توقف لم يكن العلة تامة هذا خلف ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية البارى تعالى في العالم اما ان يكون ازليا اولا يكون والثاني بط لانه لو كان شئ منها حادثا لافتقر الى المؤثر فيعود الكلام فيه و يتسلسل فتعين ان يكون تلك الامور المعتبرة في مؤثرية البارى تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح وتجويز الاول الثاني **قوله** (مفهوم ان العلة بحيث يجب عنها) كون الشئ بحيث يصدر عنه (ا) غير كونه بحيث يصدر عنه (ب) فهاتان الحيثيتان ان قومتا او قوم احداهما لزم التركيب والا لزم اتصافه بصفتين في الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب او تعدد الصفات

الامام ولا دخل له في الجواب وعلى ما قررنا يظهر توجيه كلام الشارح ويسقط ماذكره بقوله واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلا واما الجواب الذي ذكره بقوله والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده فقد عرفت ماعليه فان كلام الشيخ

وكلام الشارح في هذا البحث صريح في ان المراد وجود الزمان الممتد المنقسم كيف وهو المتصف بالقبلية والبعدية واما الآن السيال فغير متصف بهما الا باعتبار حالها التي هي الزمان المنقسم فالحق في الجواب ماذكرنا (قال المحاكمات فان كانت متساوية في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما بذاته) اقول اجيب

عنه بان هذا الاختلاف يجوز ان يكون مستندا الى هو ياتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجريد واما قبل التجريد فتحقق الاختلاف غير مسلم اذ لا امس حينئذ ولا يوم واما تخصيص كل شخص هويته فلا يحتاج الى سبب مخصص لان كل شخص انما كان هذا الشخص بتلك الهوية فالسؤال بانه لم اختص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بان هذا الشخص لم صار هذا الشخص ومثل هذا السؤال بعد سخيف افول وبهذا الوجه يمكن دفع ما يقال في المشهور انه لم اختص النقطة الواقعة في منطقة الفلك بالحركة السريعة والبواقي متصفة اما بالحركة البطيئة او بالسكون مع ان الفاعل واحد والقابل واحد وذلك لان تلك النقط غير موجودة على وجه الامتياز والاختلاف الا باعتبار العقل لها وحينئذ كان اختلاف احوالها مستندة الى اختلاف هو ياتها التي لها في الذهن واما ان الفلك المحيط مثلا لم كانت متحركة من المشرق الى المغرب دون العكس وان حركته اسرع الحركات وغير ذلك من الاحوال المختصة به فستندة الى صورته النوعية المختصة به اوالهيولية المختصة بهذا (قال المحاكمات والفرق الثاني انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك في حصول القبلية والبعدية) اقول فيه بحث لان مجرد كفاية الزمان

في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب (ا) في الخارج من حيث يجب عنه (ب) وان اريد تغايرهما في العقل فلا نسلم انه يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج وهو ظاهر والجواب ان المؤثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد والا امكن ان يصدر عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصيته الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور غير الاضافي واشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل ونحن وان اصدرنا حركات متعددة فالم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقلها ارادة تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصوصة بها فهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته اولغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين وهذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ماذكره الشيخ فهو ان الحيثيتين ان قومتا يلزم التركيب وان لزمتا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة للازم وحينئذ يكون عليته لاحديهما غير عليته للاخرى فيلزم التسلسل او ينتهي الى التركيب ويرد عليه انا لا نسلم انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان الملزوم يجب ان يكون علة للازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد من ان يكون معلولا فنقول حيثية العلة انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لا في كل علة والمنع الاول يندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد ان يكون علة لهما حينئذ وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل الا ان المعلل ربما

﴿ يفرض ﴾

في حصول القبلية والبعدية لا يستلزم المطلوب وهو كون وجود الحادث مسبوقا بالزمان انما يلزم المطلوب لو كان حصول القبلية البعدية لا يمكن الا بتحقق الزمان وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه كيف وحصول القبلية

والبعدية بهذا المعنى يتحقق بترتب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة الى غير النهاية وبعبارة اخرى هذا الفرق ليس فرقا بين الزمان وبين غيره فى ان اتصاف احدهما بالقبلية والبعدية يقتضى زمانا آخر واتصاف الآخر بهما لا يقتضى ذلك بل هو بالحقيقة فرق بين القول بتناهى الامور المتعاقبة الضرورية فى حدوث الحادث وبين القول بعدم تناهيها سواء كانت تلك الامور ازمنة او حوادث واقعة فيها ولا اختصاص له بالاولى (قال الحاكمات ليس على الترتيب الطبيعى فى البحث لانه بعد ان سلم ان معناه الخ) اقول توجيه كلام الشارح انه منع اولا المقدمة المذكورة فى الفرق الثانى وهو ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس انه لم يوجد معه واستند بان هذا يقتضى تأخر الغد عن اليوم ثم سلم ان معناه ذلك والزم الشارح على ما قرره ثم قال ورجع الفارق عن التفسير المذكور هربا عن لزوم المحذور وغير كلامه الى ذكره ثانيا بلزوم المحذور من طريق آخر وهو ان لفظة كان مشعرة بمضى زمان اقول وكذا لفظة حين مشعرة بزمان حاضر والحق ان بناء اللغة ليس على المضايقة فى امثال هذه وان تحكيم اللغة فى المطالب البرهانية مما لا ينبغى فتأمل وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره ولعله لهذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب (قال الحاكمات لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة فى الخارج الخ) اقول حام حول الالفاظ والعبارات ولم يعقل فى تقرير كلام الشارح الا توضيح الواضحات وتبيين المبينات ولم يتبين ماهو المقصود من الخطاب ولم يميز بين القشر واللباب وتوجيه كلامه رحمه الله ان اجزاء الزمان متساوية فى الماهية ولم يتصف بالقبلية والبعدية فى الخارج بل فى الوهم ولكن بقصد التجربة وحينئذ فتخصيص بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة وكذا الحدود المفروضة فيها بهما كتخصيص زيد بالهذية المختصة به وعمرو بالهذية المختصة به وكان السؤال

بفرض الكلى فى صورة ويستدل عليه ولا بعد فيه ولاسيما اذا كانت الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان الى آخره وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة للوازمه وهذا التقييد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى **قوله** (وفى بعض النسخ بزيادة او بالتفريق) الحيثيتان اما ان يكون احديهما مقوما اولا بل يكون كل منهما خارجا والاول يقتضى التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح بينه من مأخذ آخر وهو انه لو كان احديهما مقوما والاخرى خارجا لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام فلا بد ان يكون لحيثية الاستلزام مبدأ فان كان خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينتهى الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم فى قوله حيثية استلزام ذلك اللازم هو احد الشيئين المعلولين الحاصل بحيثية الاستلزام **قوله** (ويلزم منه تركيب اما فى ماهية الشئ) لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهى الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان تكونا مقومتين للماهية او للوجود او بالتفريق اى الحيثيتان يدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب فى الماهية اوفى الوجود اوفيهما بالتفريق بان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى للوجود والشارح قال التركيب اما فى الماهية او بسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا كان شئ فى نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفرقه الى اجزاء او الى جزئيات وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب فى الوجود غير معقول ووجه الحصر ان يقال التركيب فى الشئ اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب فى الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشئ المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد الوجود اولا والثانى هو التركيب فى الماهية كتركيب الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشئ اولا والثانى كتركيب الموجود من الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وكجزئيات الشئ الواحد اذا فرض كلها المجموعى وفى هذا الذى حل الشارح

عن اختصاص زيد بالهذية المختصة به مما بعد سخفا وكان مثل السؤال عن اختصاص زيد بالزيدية كذلك السؤال عن اختصاص الامس بالسبق على اليوم لامعنى له واما ان هوية لامس مثلا بالتقدم على اليوم فذلك لان ماهية الزمان هو اتصال التقضي والتجدد وامتداد هما وصار حاصل كلامه رحمه الله ان التقدم والتأخر بالنسبة الى اجزاء الزمان داخلة في هوياتها غير خارجة عنها وليس معناه ان اجزاء الزمان نفس التقدمات والتأخرات كيف والتقدم والتأخر من مقولة الاضافة والزمان واجزاؤه من مقولة الكم والمقولات متباينة على ماصرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء وايضا لوكان الزمان عبارة عن التقدمات والتأخرات لزم ان يكون الموصوف بالتقدم والتأخر هو الحركة دون الزمان لان الزمان لما كان مقدار الحركة قائما بها فلوكان عبارة عن التقدم والتأخر لكانت الحركة متقدمة ومتأخرة به لانفسه كالبياض القائم بالجسم فان الجسم ابيض ولايصح ان يقال البياض ابيض وكالوجود القائم بالممكنات فانها وجودات لها وتلك الممكنات موجودة بها وليست وجودات لنفسها ولا تكون نفسها موجودة بها ثم لما كان ذلك الكلام وهو القول بان التقدم والتأخر داخل في هويات اجزاء الزمان مخالفا لما اشتهر بينهم ان التقدم والتأخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان وجه كلامهم بان المراد من العروض ان ثبوتهما لها لذواتهما لالامر آخر وانت خبير بان حمل اللحوق على هذا المعنى بعيد والاظهر ان يقال ارادوا بلحوقهما لاجزاء الزمان لحوقهما لماهيتها لا للاجزاء من حيث هي اجزاء بل الاجزاء من حيث هي ﴿ حيثيات ﴾ اجزاء انما يحصل بهما والمتكلف حمل كلامه رحمه الله على هذا واعلم ان الاشكال المذكور في ان النقاط في الفلك كيف يختلف احوالها اسراعا وابطاء وسكونا على مانقلنا يندفع بهذا الوجه ايضا فتأمل في (قال الحكمات

عليه ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول وان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها والالم يكن جزئياته بل اجزاءه **قوله** (عارض الماضل) قد علمت ان تغاير الحيثيتين يستلزم احد الامرين اما تركب العلة او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين والامام حمل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه الى ان تغاير الجهتين مفهوما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور او صح يلزم ان لايسلب عن الواحد الاشيء واحد فانه او سلب عنه شيئان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الحجر عنه غير مفهوم سلب الشجر عنه فان كان احد المفهومين مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما غير عليته للآخر ويعود الكلام فيتسلسل او ينتهي الى التركيب وان لايتصف الواحد الابصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس غير المفهوم من اتصافه بالقياس الى آخر وان لايقبل الشيء الواحد الا شيئا واحدا فان قبول احدهما غير قبول الآخر وهذه النقوض مندفعة بالمنعين المذكورين لورودهما عليها الاعلى اصل الدليل فتقرير جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول يتعدد لاختلاف الحيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر وقبول الشيء لمقبول غير قبوله لآخر وكما ان السلب عن الشيء او اتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال فجاز ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحيثيات واما الصدور فلما لم يتوقف الاعلى شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له حيثيات متعددة فتعدده لايكون الا للتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا ان الصدور لا يتوقف الاعلى امر واحد فلانه لوتوقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه او الموصوف او القابل اذا كانت له

ولم يتعرض للجواب الثاني) اقول كلامه لا يخلو عن التعرض له حيث قال لما انا قلنا للمتقدم والموجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما (قال المحاكمات هي كون متى احدهما عين متى الآخر) اقول لا يخفى على من له ادنى تمييز ان المتى نسبة الشيء الى الزمان والنسبة تتعدد بتعدد احد الطرفين وان اتحد الطرف الآخر فمعية الشيئين للزمان لا يستدعي اتحاد متاهما بل اتحاد الزمان الذي يعتبر متاهما بالنسبة اليه ولهذا قال الشارح رحمه الله والاخرى يقتضي نسبتين شيئين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولعله تسامح اولا ثم بينه بقوله اي كونهما في زمان واحد حيث بين ان المراد باتحاد متاهما اتحادهما في الزمان فتأمل (قال المحاكمات ولا يخفى ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذف من البين الخ) اقول فيه بحث اذ لو لم يبين ان الامكان ليس نفس القدرة لم يثبت احتياج الحادث الى ما سبق مادة اذ حينئذ يجوز ان يقوم الامكان بفاعل الحادث وليس لاحد النزاع فيه (قال المحاكمات وان كان الثاني ولا نسلم احتياجه الى محل غير الممكن) اقول هذا المنع راجع الى منع كون الامكان جوهرا او عرضا بناء على ان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي اذ بعد تسليم كونه عرضا لا مجال لتوهم كون الحادث هو محله فان قلت الامكان الذاتي كيفية للنسبة فيكون قائما بها لا بالممكن قلت كما فسر والامكان الذاتي بكيفية النسبة كذلك فسر وه بعدم اقتضاء الماهية الوجود والعدم ومن الظاهر ان عدم الاقتضاء كون الماهية متساوي النسبة صفة الماهية قائمة بها (قال المحاكمات وان كان يمكن ان يوجد شيء آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر ويوجد فيه نظر الخ) اقول فلئن امكان كون الجسم ابيض يقتضي امكان وجود الجسم لا وجوده بالفعل لما تقرر ان الحكمية

حيثيات فتلك الحيثيات اما ان تكون اعتبارية فحينئذ لا يجوز ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان تكون خارجية وحينئذ يعود الكلام لانها اما ان تكون مقومة فيلزم التركيب او عارضة فيلزم ان تكون علته لهذا غير علته لذلك ويلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع اصلا ولئن نزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا تتعدد بحسب تعدد الجهات والفن بملوغه واما انه لو توقف على امرين يكون لاحدهما صدور وهلم جرا فانما يلزم التسلسل او كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض فانا لو فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدور والصادر ممكن وله صدور هو نفس ذلك الصدور فلا يتسلسل اصلا قوله (الصدور يطلق على معنيين) منظور فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور غير الاشتقاقي غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال ههنا شيئان الصدور وحيثية الصدور والصدور وان كان اضافيا الا ان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا قوله (واحتجوا على ذلك انه او لم يكن كذلك) اي لا بد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة فانا ان لم نجوز ذلك يلزم القول بحوادث لا الى نهاية لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة تامة لحادث ما والا لزم قدمه وصدور الحادث عنه يتوقف على حادث آخر وهلم جرا وتقرير الوجه الاول انه لو وجد الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها كلية حاصرة اي اما ان يكون كل الحوادث موجودا او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل لاستحالة انحصار الغير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا وعلى محاذاة ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا يكون قوله وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معيا فانها في حكم ذلك مستدركا لا حاجة اليه اصلا قوله (لان ذلك يقتضي قدم الفعل) الحكماء يستدلون على قدم فعل الله بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته واجب جميع صفاته الاولية وكل ما يحتاج اليه

تقتضى لوجود الموضوع على تقبل الامكان لا بالفعل لا يقال لو لم يوجد الجسم لم يمكن كونه ابيض اذ على تقدير عدم الجسم يمتنع كونه ابيض لانا نقول امتناع كونه ابيض بشرط عدمه لا فى وقت عدمه والمدعى هو ان فى وقت عدم الجسم يمكن ان يكون الجسم ابيض فلا محال وخلاصة الجواب عن السؤال المذكور انا نختار كون المراد هو الامكان الذاتى قولك انه صفة للماهية الحادثة نفسها لا لمادتها قلنا الامكان قد يتعلق بالوجود بالعرض اى وجود الشئ على صفة وهذا المعنى مما لا شك فى قيامه بذلك الشئ الذى هو المحل للحادث لا بالحادث وامكان وجود الشئ على صفة وكذا امكان وجود الشئ مع شئ يقتضى وجود ذلك الشئ اولا وهو المادة للحادث او الموضوع له فحينئذ ان استدل بالامكان بهذا المعنى فقد تم الدليل سالما عن المنع والسند وقد يتعلق بالوجود بالذات اى بالوجود فى نفسه وامكان وجود البياض مثلا فى نفسه وان كان قائما بالبياض لكن امكان وجود البياض فى نفسه لا يتصور الا بامكان وجوده فى الجسم اى امكان وجود الجسم على صفة البياض وامكان كون الجسم ابيض وقد علمت ان هذا الامكان يقتضى تحقق الجسم اولا واما الشئ الذى لا علاقة له بشئ من المواد والموضوعات فيمتنع الحدوث على ما لا اصل له (قال المحاكمات فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا) اقول احترز بذلك عما اذا لم يكن حادثا كالاعراض القائمة بالعقول والافلاك وفيه تنبيه على ما نقض فى تحرير الشرح حيث لم يتعرض لهذا القسم اصلا (قال المحاكمات وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذ لا يوجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه او معه) فيهما لقد سبق آنفا ويعترض له صاحب المحاكمات (قال المحاكمات فقد كفى انه تعلق البيان) اقول فقد عرفت ان انه الامكان بالبيان ان الوجود فى نفسه فهو كالنفس الاسعد فلل

فى التأثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فيلزم قدم الفعل والتقييد بالاولية لخروج الصفات الاضافية والثانى من حيث الفعل وتحريره انه لا يجوز ان تكون فعله تعالى معدوما لم يوجد اذا لعدم الصريح لا تمييز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى فى بعض الاحوال من ايجاده فى بعض او حتى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى فى بعض الاحوال من صدوره فى بعض بل لو كان صدوره واجبا كان فى جميع الاحوال او لا صدوره كان فى جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة وهذا بالحقيقة رد على من قال انما حدث فى الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه وهم الفرقة الاولى والثانية وتقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمدة **قوله** (واما توقف الواحد منهما) قدم على الجواب مقدمة وهى ان ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر او احتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود الثانى على وجود الاول او يحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج فى العدم اى انهما معدومان معا لان الحادث الآخر لا يوجد الا مع الحادث الاول والحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا اول الاوقات واول الحوادث فلما لهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له انه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شئ من الحوادث ثم يبتدئ الحوادث ويقتضى ما لا نهاية له منها ثم يوجد هذا الحادث والشيخ استشعر وقال قولكم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل النوبة اليه وهو محال ان عنيتم به ان الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها فى وقت فلا نسلم انه محال بل هو عين صورة النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نسلم الملازمة وانما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك وهو اول المسئلة على ان كل وقت مفروض لا يكون بينه وبين الحادث الاخير الا عدد متناه فى جميع هذه الاوقات كذلك اذ لا فرق بعدكم بين الجميع وكل واحد واليه اشار بقوله بل كل وقت مفروض الى آخره وقول الشارح وان كان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت موقوفا على انقضاء

ملم يؤخذ لازمه وهو الامكان بالقياس الى الوجود لغيره لان الاول صفة الحادث ولا يقتضى محلا غيره نعم الثاني يقتضى محلا آخر هو مادة الحادث او موضوعه (قال الشارح وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها الخ) اقول لا يخفى على الناظر ان هذا الكلام من الشارح انما يدل على ان الامكان الذاتي

ما لا نهاية له مشتمل على السلفعى لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شئ من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث اليومى اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اى وجود الحادث اليومى فى اليوم يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشق الثانى من استفساره والعبارة المتصة ههنا ان يقال ان عنيتم بقولكم لوكان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له فى اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلا نسلم اللازم وان اردتم به توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له فى اوقات غير متناهية فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع **قوله** (مراده ان التلازم فى القدم والحدوث سهل) جواب سؤال الامام وهو ان مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلة القدم والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرته وكذا حدوثها فلا اثر للقدم والحدوث فى مسئلة الوحدة فتعليقها بمسئلة الوحدة فى قوله بعد ان يجعل الواجب الوجود واحدا خارجا عن التحصيل اجاب بان المراد التصلب فى التوحيد بالقياس الى مسئلة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب **قوله** (النمط السادس) ترجم هذا النمط بثلثة امور الغايات ومباديها والترتيب فالانسب ما ذكره الشارح فان الشيخ فى هذا النمط نفى اولا غايات افعال المبادى العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهى تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام فى الغايات ثم اثبت مبادى الغايات وهى العقول ولما كان بيان الغايات مفضيا الى اثبات العقول قدمها ثم اخذ فى الدلائل الاخر على وجودها ثم شرع فى ترتيب الموجودات فقد رتب المباحث فى هذا النمط على ما عنون به هذا خلاصة ما ذكره الشارح وقول الامام اول المقصد فى هذا النمط ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله منظور فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين فى النمط السابق من ذهابهم الى انه تعالى مختار فلابد من القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون البارى تعالى مستكملا بفعله وانه محال بل المقصد ان كل فاعل لغاية مستكمل بفعله واللازم منه هو ان لا يكون البارى تعالى فاعلا لغاية لانه لا يكون

والامكان الاستعدادى متغايران فانهما مختلفان اعتبارا وليس احدهما موجودا خارجيا والآخر موجودا عقليا على ما هو المشهور وقد صرح بذلك بعض المحققين فتأمل (قال المحاكمات بقى على الاستدلال منع وهو انا لا نسلم ان الحادث الخ) اقول قد عرفت ان الاعتراض الذى ذكره اولا وجعل كلام الشارح جوابا عنه رجع الى هذا المنع بعد التحرير اذ منع احتياجه الى محل غير الممكن لا توجه له بعد تسليم كونه اما جوهرا او عرضا ولعل مراده ان المنع الاول لما كان راجعا الى هذا المنع فهذا المنع كأنه ذكر اولا وما ذكره الشارح لا يندفع به اصل المنع بل انما يثبت به احتياج الامكان الى محل غير الحادث اذ المنع بحسب الظاهر انما اورد عليه ولم يلتفت الى ما يرجع اليه المنع ويتعلق به حقيقة فلهذا قال بقى على الاستدلال منع بلفظ البقاء المشعر بانه الذى كان اولا (قال المحاكمات فمن حيث تعلقه به يستدعى وجوده فى الخارج) اقول فيه بحث لانه ان اريد بتعلقه بالامر الخارجى كونه صفة للامر الموجود فى الخارج من حيث انه موجود فى الخارج بان يكون الخارج ظرفا للاتصاف به فهو ممنوع كيف وهم قد صرحوا بان الامكان من المعقولات الثانية العارضة للماهيات

فى العقل فقط وان اراد ان موصوفه موجود خارجى الهيئة وان لم يكن ظرف الاتصاف به هو الخارج كالوجوب الذاتى والوجود الخارجى فكون الامكان من هذا القبيل غير مسلم وان اراد ان الامكان معناه بالقياس الى الوجود الخارجى فذلك لا يقتضى وجود المتعلق فى الخارج كيف والامتناع ايضا مفهوم

اى الوجود الخارجى والجواب بانه ان اراد ان امكان كون الجسم ابيض يقتضى وجود الجسم الا انه لو عدم الجسم لامتنع كونه ابيض ولا يرد عليه الا ماذكرنا من ان عند عدم الجسم يمكن كونه ابيض نعم بشرط العدم لايمكن وهذا بعينه ماذكره صاحب المحاكمات حيث قال وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا واورد به الشق الاول من الترديد الذى ذكر حيث قال واما الممكن ان يوجد فى نفسه فهو اما بحيث لو وجد كان قائما فى غيره اومع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره وذكر فيه قوله ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به اومعه وقد علمت ان هذا المنع يرد على صورة اخذ الامكان مقيدا الى الوجود بالعرض على ما قررنا (قال المحاكمات فلا بد ان يحدث بحسب شرطه الى قوله فتلك الحالة المقربة لاتكون قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد) اقول لقائل ان يقول كون تلك الحالة امرا موجودا فى الخارج غير مسلم حتى لايمكن قيامها بالحادث فتأمل (قال المحاكمات كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها الخ) اقول كون الامكان الذاتى من قبيل العمى الذى يقتضى الاتصاف به وجود الموصوف فى الخارج غير مسلم كيف وقد صرحوا بانه من المعقولات الثانية المسلوبة عن الاشياء فى الخارج وقد عرفت ما فيه من الكلام فارجع اليه (قال المحاكمات فانا اذا نظرنا الى وجود الشئ مطلقا كان امكان وجود فى الخارج وليس بموجود فى الخارج فان امكان وجود العقل مثلا هو امكان وجود فى الخارج وليس هذا الامكان موجودا فى الخارج كالامكان فى الحوادث فليس تعلقه بالشئ الخارجى وهو المادة سببا لكونه امكان وجوده فى الخارج) اقول معنى كلام الشارح ان الامكان لا يكون موجودا ﴿ ان ﴾ فى الخارج من جهة تعلقه بالشئ الموجود فى الخارج بل الواقع فيه هو انه امكان موجود فى الخارج فقوله بل هو إمكانِ وجود فى الخارج اضراب عن مجموع الكلام اى العلة والمعلول لاعن المعلول فقط حتى يكون حاصله نفت العلية

فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبة فقد بطل الوجه الاول واما توجيه الوجه الثانى فهو انهم لما استدلوا على القدم بان الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعلية وجب ان يكون فاعلا فى الازل كان عذر القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته بخلق العالم فى وقته وبابطال ذلك يندفع هذا العذر وفيه نظر لانهم يحيلون للبارى تعالى ارادة متجددة واما الارادة الازلية فهم قائلون بهما كما مر آنفا قوله (وهذا الكلام كعكس نقيض للاول او كان قضية) انما قال لو كان قضية لانه تعريف الغنى وتعريف الشئ ليس تصديقا له بل تصوير له وتعيين مفهومه فلا يكون القول المركب من المعرف والمعرف قضية وانما قال كعكس نقيضه لان هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ فمن احتاج الى شئ آخر فهو فقير وموضوعه ليس بنقيض محمول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشئ خارج عنه وان تقاربا فى المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول وهو الغنى وان كان فى قوته وكلام الشيخ انه انما اعتبر فى الغنى الاستغناء فى الامور الثلثة لانه لو افتقر فى شئ منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وقد فرضناه كذلك هذا خلف قال الامام لما فسر الغنى بانه الذى لايفتقر فى احد الامور الثلثة كان الفقير مقابله وهو المفتقر فى احدها فيرجع كلامه الى انه لو افتقر فى احدها لافتقر فى احدها ولا فائدة فيه اجاب الشارح بطريقين الاول انا لانسلم ان معنى الفقير هو المفتقر فى احدها بل الفقير اعم منه لتحقق الفقر فى الاضافات المحضة وفى المال وفى غيرها وحمل الاعم على الاخص مفيد ولئن سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن لانسلم ان حمله على المفتقر فى احدها خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تقريبا للمعنى المحدود الى فهم الجمهور ويعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعى على ان فيهما نظرا اما فى الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلا للغنى فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا لجاز ان يصدق على الغنى فلا يلزم الخلف واما فى الثانى فلان الامام ماقال انه خارج عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة فقد تكرر المعنى الواحد فى الخطابة والمحاورة ايضاحا وتفهيما للعامة لكن المقام برهانى يجب

المذكور على ما حمله (كال المقالات من حيث انها محكوم عليها اى من حيث انها اطلبه غير موجودات فى الخارج من شانها ان يحكم عليها بشئ الى قوله وهى بهذه الحيثية موجودة فى الخارج لوجود العقل فى الخارج) اقول حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيد غاية البعد والحق ان مراده رحمه الله ان المواقع ان هذه المقولات احكام الموجودات الخارجية واحكام الموجودات ليست موجودة فى الخارج من حيث هى احكام لها حتى يكون هذه الاعتبارات موجودة فى الخارج بل انما يلزم وجودها من كونها محكوما عليها بحكم خارجى لو صح الحكم عليها لكن ما نحن فيه ليس مما يصح الحكم الخارجى عليه حتى يلزم وجودها فى الخارج والحاصل ان ثبوت الشئ للشئ انما يقتضى وجود المحكوم عليه دون المحكوم به والواقع فيما نحن فيه كونها احكاما للموجودات ومحمولات عليها لا كونها محكوما عليها فلا يلزم وجودها هنا ظاهر كلام الشارح وحينئذ لا يرد ما اورده بقوله بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية بانه حيثية توجد الخ واما جواب انه لا مدخل له فى الجواب فالجواب عنه انه لدفع توهم ربما يتوهم ههنا ويقال انها احكام الوجود الخارجى واحكام الموجود الخارجى موجود خارجى فاجاب بمنع الكبرى وان السائل خلط بين المحكوم عليه والمحكوم به واما قوله على ان هذه شبهة ركيكة فجوابه ان هذا انما يرد على ما فهمه من كلام الشارح وليس مراده ذلك بل مقصوده رحمه الله ان الامكان انما يقال له انه موجود فى الخارج من جهة قيامه بالمحل فان العقل موجود فى الخارج وهو قائم به والقائم بالموجود انما يمكن ان يقال انه موجود خارجى لكن لا بالذات بل بالعرض باعتبار ان محله موجود فيه ولا منافاة بين نفى كونه موجودا خارجيا كما ذكره اولا واثبات كونه موجودا كما ذكره آنفا اذ الاول محمول على نفى وجوده

ان لا يستعمل الخطاب بنفيه ففيه نكتة تغيير لما وقع من اختلاف النسخ الطريق الثانى ان الامام صدر هذا الفصل بانه فى نفسه الغنى وهو الذى لا يفتقر الى الغير فى ذاته ولا فى شئ من صفاته الحقيقية ولا شك انه فى قوة قضية قائلة بان المحدود هو الحد وهو فى قوة قضية قائلة بان مقابل الحد مقابل المحدود فلو لم يكن فى هذه القضية فائدة لم يكن فى تعريف الغنى ايضا فائدة ونقول ايضا سلمنا ان الفقير هو المفتقر الى الغير فى شئ من الثلثة لانه لا فائدة فى حمل هذا المعنى على المفتقر الى الغير فى شئ منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من حمل الفقير عليه فائدة فان السامع ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما فحمله عليه يفيده ويقرب معناه الى فهمه **قوله** (اعلم ان الشئ الذى انما يحسن) المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن به واولى له ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن له ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مسلوب كماله فان قيل انما يلزم ذلك لو كان الغرض عائدا الى نفسه واما اذا كان عائدا الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل لغرض عائد الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن غرضا له فيعود الالزام فان قيل يفعل لا لغرض عائد الى نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن فى نفسه اجيب بان الفعل الحسن فى نفسه لا يختار لاجل انه حسن فى نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلثة **قوله** (فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية) المبدأ العالى اما تام بذاته وهو البارى تعالى واما بعلته وهو سائر المبادى العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدأ العالى لا يفعل لغرض فى السافل والا استكمل العالى بالسافل وهو محال واما المبدأ الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبدأ لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو مآله الشئ ولا معنى للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغائية هى التى منها فاعلية الفاعل فهو اذ قد يكفى فى الفاعلية يكون غاية بالضرورة وكما ان منه

بالذات على ماهو الظاهر اذ الكلام فيه والثاني محمول على اثبات وجوده بالعرض حتى لايلزم التخصيص وعلى ماذكرنا يكون الخارج في كلامه محمولا على المعنى الشامل المتناول لما يكون الوجود من جهة القيام بالمحل وما يكون لا من قيل القيام به وهو المعنى الظاهر من لفظ الخارج

وعلى ما حمله ينبغي حمل الخارج على ما لا يكون الوجود من جهة القيام بالمحل فيلزم التخصيص في لفظ الخارج وقد علمت انه لا منافاة بين كون الشيء غير موجود في الخارج بالذات وموجودا فيه بالعرض فاندفع ما اورده من البحث و بما قررنا ظهر انعكاس التشنيع الذي ذكره بقوله ثم الزنا دو عما يكبو والجواد قد يعثر حين يعدو (قال المحاكمات ومن المكشوف البين ان لا توجه لاجوبة الشارح عن هذا الكلام اصلا) اقول وذلك لان الامام استدل في توجيه كلام الشيخ على ان الامكان ليس عدميا بل وجوديا واثبت احتياجه الى محل موجود من كونه وجوديا ثم عارض دليل كونه وجوديا لما ذكر من الوجوه الثلاث وما ذكره الشارح رحمه الله ليس دخلا في المعارضة بل تسليم لما ادعاه المعارض وهو يقتضي الدعوى نعم للشارح ان يقول لنا ان نقرر كلام الشيخ بوجه آخر و نضع موضع المقدمة المعترض عليها مقدمة اخرى هي ان الامكان متعلق بالموجود الخارجي والظاهر ان مراده رحمه الله هو هنا وبهذا اشار الهمداني تقرير جواب اعتراض الامام حيث قال لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقسيم فهذه المقدمة اشارة الى جواب اعتراض الامام واما باقي كلامه فلزيادة تحقيق وتقرير للكلام وقس عليه الكلام في غيره (قال الشيخ وانما يحتاج الان من العلة الى ما يكون باعتناق الوجود) اقول الظاهر من هذا الكلام ان التقدم الذاتي بالمعنى الاعم يرجع الى الاحقية في الوجود وهو الحق وقد صرح

﴿ ان ﴾

الاشياء كذلك لاجله الاشياء واما المبدأ العالي فهو وان لم يكن له غاية في السافل الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه واما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا وانما قال هو كنتيجة لما قبله لانه ليس هنالك قياس هذا الحكم العام بنتيجته بل هو لازم من لوازم القياسات المذكورة وفرع من فروعها ولهذا قال وسم هذا الفصل بالتذنيب انسب **قوله** (وعلل ذلك بكون كل شيء منه) اي علل كونه كل شيء له بكون كل شيء منه لما ثبت انه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكنه انما يثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنونا بالتذنيب لا يقال لما كان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب التغاير في العقل فلا محذور **قوله** (لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي) اقول الاجمال انما يثبت لو كان لفظة ينبغي موضوعة للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب انه يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي او المأذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي او الاذن الشرعي بل مفهومها اللغوي وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا قيل العلم مما ينبغي لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد به انه مطلوب الحصول مما يؤثر وان كان حسنا عقليا وكذلك قوله النكاح مما ينبغي لا يراد به انه مأذون شرعا وان كان مأذونا شرعا ثم انا لا نسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي مقول على معان كون الشيء صفة كمال وملائما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها اما بالاولين فظاهر واما بالمعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذائلها مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن والقبح في هذه الفصول بالتعليقات وكأنه اغمض عن ترك هذا المنع ههنا تعويلا على ما سيصرح به ومنع انحصار معنى ينبغي فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر **قوله** (وكذلك القول في الدواء المصحح) هذا جواب سؤال آخر وهو ان يقال الدواء المصحح للبدن او المزيل للمرض يفيد صحة البدن او ازالة المرض ولا شك

بذلك بعض افاضل المتأخرين (قال المحاكمات يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا الخ) اقول فيه ان وجود الشئ انما يكون عن الفاعل المستقل لا عن الفاعل الناقص وهو المراد من العلة التامة في هذا الموضع فههنا الكلام من الشيخ يدل على ما صرح به الشارح المحقق واما قوله ضرورة توقفهما على اليد وعلى العضلات له فمدفوع بان المراد من العلة التامة التي يقال انها متقدمة بالعلية هو الفاعل المستقل لا العلة التامة بمعنى المركب من كل ما يتوقف عليه المعلول وحينئذ فتوقفهما على اليد وعلى العضلات مما كان متقدما على الفاعل المستقل مما قلنا عليه لا يقدح في استقلاله وكأنه توهم ان مرادهم من العلة التامة في هذا الموضع اى عند ما يقال ان العلة التامة متقدمة بالعلية هى مجموع ما يتوقف عليه المعلول وذلك توهم بعيد وسيأتي في الشرح ما يدفعه (قال المحاكمات المناسب ان يقال ايراد المثال للتأخر الذاتي) اقول الوجه في العدول التنبيه على ان في امثلة التأخر الذاتي يحصل امثلة التقدم والشيخ لم يعرض له (قال المحاكمات فنقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته) اقول اخذ هذا من ظاهر قول الشارح لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وصرح فيما بعد حيث قال وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبرا مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما فيستفاد منه ان الحالة التي للممكن في العقل سابقة على الوجود هى عدم اعتبار وجود العلة وعدمها ومن المعلوم ان حال عدم اعتبار وجود العلة وعدمها لا يلزم للا موجودية فلم يلزم مسبوقية الوجود باللاموجود في العقل فينبغي ان يراد باللاموجود والعدم للممكن وجوده او عدمه عند العقل وفي نفسه لان العلم بوجود شئ المسبب اى الممكن انما يحصل من العلم بسببه فكذا العلم بعدمه بحسب عدمها

ان صحة البدن او ازالة المرض مما ينبغي فهو افاضة ما ينبغي بلا عوض فيلزم ان يكون الدواء جوادا فاجاب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة له او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة او ازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة او ازالة المرض وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال الغير فبالعرض وفيه نظر لانا نقول كما ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة او ازالة المرض ليست افادة اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفية الملائمة الطبيعية او المضادة للمرض وهى امر مؤثر مرغوب فيه فوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى الكيفية الحادثة في البدن وتوضيحه ان الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفية الحرارة وهى مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا ورد على القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهى مما ينبغي للقلب الضعيف على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول بالقياس الى معلوله معلوله جوادا بل لا يكون جوادا الا بالقياس الى شئ واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة وان كان المراد انه يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة فاختلال الاعضاء يمكن ان يوجب الموت بالحقيقة لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات وانطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض بان القصد معتبر في معنى الجود والشيخ اعتبره في تعريف الجود الحق حيث قال وطالب بقصد الشئ يعود اليه ولم ينف القصد مطلقا بل قيدا بالغرض فقال بحسب المفهوم على اشتماله مطلقا ولا يمكن القصد في الافاضات الالهية فلم يكن له قدرة اصلا وهو مناف لما سبق وان عرضنا انه لم يعتبر القصد في معنى الجود فلا اقل من اعتبار الشعور بما يفيد وحينئذ يندفع جميع النقوض قوله (فاذن ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستتبعه) وذلك لان الفعل اما لطلب الكمال او لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو مستكمل بفعله واليه اشار في الاصل المتقدم بان الشئ اذا حسن له ان يكون عنه غيره فلو لم يكن عنه لم يحصل له الاحسن به فهو في ذاته مسلوب كمال وان كان لدفع النقص فهو مستكمل بفعله لانه يستفيد

فى مقـابلة فعله التخلص من الذم واليه اشـار فى هذا الفصـل بقوله الشئ الذى فعل شيئا لولم يفعـله لقبح به اولم يحسن منه فهو متخلص من الذم او مستعيض على مافسره به وهذا البحث اشارة الى الفرق بين الكلامين واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد ذكر مثل هذا فى مواضع اخر منها حيث فسر العناية قال اذ لايجوز صدورهما عنه بقصد وارادة وقال بعد ذلك ليس المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة فى اثبات المطلوب ومن البين ان جميع ذلك ينافى ما سبق منه ان الله تعالى فاعل بالاختيار ولعل المراد ههنـا انه ليس فاعـلا بالارادة لغرض وهو لايوجب ان لايكون فاعلا بالارادة لالغرض **قوله** (هما قضيتان اشتركتا فى الموضوع) القضية المذكورة فى الفصل الثـانى قوله فهو مسلوب كمال والضمير فيهـا راجع الى الذى يفعل شيئـا لولم يفعله لم يكن عنه ماهو احسن والموضوع فى القضية المذكورة فى هذا الفصـل هو الذى يفعل شيئا لولم يفعله لقبح به اولم يحسن منه فقد اعتبر فى موضوع القضية الاولى ترك الحسن وفى موضوع القضية الثـانية احد الامرين اما قبح الترك اوعدم حسن الترك فلا اشـتراك بين القضيتين فى مفهوم الموضوع بل لاتلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لايجب ان يكون قبيحا ومالايحسن تركه لايلزم ان يكون فعله حسنـا فمن الجائز ان لا يحسن الترك ولا الفعل واما محمول القضيتين فلا خفاء فى تغايرهما لكن تفسير المتخلص بالمستعيض تفسير للخاص بالعام لان المتخلص من المذمة مستعيض وليس كل مستعيض متخلصا من المذمة لجواز ان يستفيد فى مقابلة فعله كمالا **قوله** (لانجد ان طلبت مخلصا) كأن سائلا يقول قد علمنا ان المبدأ الاول لايفعل لغرض اصلا والمبادى العـالية لايفعل لغرض فى السـافلات ولاشك ان صدور الموجودات على الترتيب والنظام اللائق بهـا ليس بحسب طبيعة ولاجزاف واتفاق فصدورها من المبادى العالية على ذلك الوجه باى وجه يتصور اجيب بان ذلك لعناية البـارى بها وهى تمثل ذلك النظام اللائق فى العلم السابق فان البارى [illegible] حاضر لسائر الموجودات مع اوقاتهـا المترتبة حتى انه حاضر لكل موجود موجود فى وقته فتلك الموجودات فائضة عنه فى اوقاتهـا كما هى حاضرة له واصل الفرق

كما يرى لذمن المعلوم انه ليس المقصود اثبات مسبوقية بالعدم بوجود الممكن بعدم العلم به وليس هو الحدوث الذاتى اصـلا وهذا هو اللازم مما ذكرنا كما لايخفى بل الحق ان يقال فى توجيـه الكلام الممكن متصف بالوجود فى العقـل عند وجود علته ومتصف بالعدم فيه عند عدم علته والحال لايخلو من وجود العلة وعدمها بحسب نفس الامر فوجود الممكن ليس مسبوقا باللا وجود واللا عدم بحسـب نفس الامر لكن العقـل ان يعتبر الممكن مجردا عن وجود الغـير وعدمه بل عن وجود نفسـه وعدمها فهى فى تلك المرتبة كانت مجردة عن الوجود والعـدم وتلك المرتبة انما تكون له فى العقل فوجود الممكن مسـبوق بلاوجوده فى العقل وفى كلام الشارح اشارة الى ماذكرنا حيث قال واما بحسب العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم ما ولم يقـل عدم اعتبار الوجود والعـدم والحاصل انه لابد ههنـا من اعتبار العقل وتعمل منه ولايخفى عدم الاعتبار ثم المراد باللا وجود ليس هو العـدم فان وجود الممكن لوكان مسـبوقا بعدمه سبقا ذاتيا لزم ان يكون عدم الشئ محتاجا اليه لوجوده ومن المعلوم ان لاعـلاقة علية بين الشئ ونقيضـه بل المراد منه التجريد عن الوجود والعـدم بحسب العقل فالماهية فى تلك المرتبة لم تكن موجودة ولامعدومة بان يكون المرتبة ظرفا للسلب لكن صح انها معدومة فى تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود المضاف اليه السلب وليس هذا ارتفاع النقيضين المستحيل لان نقيض الوجود فى المرتبة سلب الوجود فى المرتبة على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وهو صادق لا على ان يكون قيدا للسلب ثم لما كان الوجود ليس زائدا ﴿ بين ﴾ على ذاته تعالى لم يتصور فى شأنه مرتبة التجرد عنه فلا يتصور فى حقه الحدوث الذاتى وههنـا زيادة تحقيـق وشبه بحاشية التجريد [illegible] ولايخفى ان البيض على ملفق ناحق ولا يحتاج [illegible] علائق بصاحب [illegible] على تحريره

(قال الشارح وكذلك الحالة التى للنفس النباتية) اقول هذا وماذكر سابقا حيث قال فان علة هاتين الحركتين
لايتحصل موجودة الا بهما يدل على انه جعل قول الشيخ من طبيعة اوارادة بيانا للحالة التى بها تكون علة
و سيصرح الشيخ بما يدل على ذلك حيث ذكر واذا لم يكن شئ معوق من خارج وكان
الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس
لذاته علة توقف وجود المعلول على
وجود الحالة المذكورة فاذاوجدت
كانت طبيعة اوارادة لكن
جعل الطبيعة فى الحركة الطبيعية
حالة لعلة الحركة لانفس العلة لايخلو
عن تكلف كما لايخفى (قال المحاكمات
وجوابه انه ذكر فى الفصل الآتى
البرهان عليها ولم يذكر الخ)
اقول فيه انه لا يكفى فى التصدير
بالتنبيه مجرد كون المدعى مذكورا
بلادليل بل لابد من ان يكون واضحا
فى نفسه اومعلوما من الفصل
السابق على مامر فى اول الكتاب
بل الوجه ان يقال هذا الطريق من
الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب
الطباع وكان هذا الحكم واضحا
بالنسبة الى بعض العقول خفيا بالقياس
الى ماعداها فان هذا الحكم مطبوع
يقبله الطبع الذى لم يختل بسوء
الاستعداد بلا ملاحظة دليل وسيشير
اليه الشارح حيث قال وعلى حكم
قريب من الوضوح فان قلت يمكن
ان يقال ايضا الدعوى الاولى ليس
فى قوة الثانية اذ حاصل الاولى دعوى
استلزام وجود العلة التامة وجود
المعلول وامتناع تخلفه عنه والدعوى
الثانية عبارة عن وجوب المعلول
فى نفسه عند وجود العلة التامة
ومن البين ان الاولى لاتستلزم الثانية
اذلا يلزم من امتناع تخلف شئ عن شئ وجوب تحقق الشئ الثانى عند تحقق الشئ الاول
والالزم وجوب تحقق جميع اللوازم فى انفسها ولهذا قالوا فرق بين المشروطة بشرط اووصف والمشروطة مادام
الوصف وان جمعهما عموما من وجه قلت المراد بقولنا الشئ مالم يجب لم يوجد ان المعلول وجب وجوده عند وجود

بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه **قوله** (والمقصود
فى الغرض) لما كان هذا النمط فى الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات
ولما كان الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن
المادة او غيرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تعلق
التدبير وهى النفوس او غير متعلقة بها وهى العقول بدأ ببيان غايات
افعال المبدأ الاول والمبادى العالية اعنى العقول فبين اولا ان الواجب
لاغاية لفعله بان ذكر وصف الغنى ثم برهن على الدعوى ثم اكده بالوصفين
الآخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادى العالية ولما فرغ عن العقول شرع
فى غاية افعال النفوس وهى اما سماوية اوارضية هذا هو ترتيب البحث فى غايات
هذا النمط قوله مامعنى انه لوفعل بالارادة يلزم ان لايكون غنيا ولاملكا
ولاجوادا ان عنيتم به انه متى فعل ماوجب عليه لم يستحق الذم
ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام
الشئ على نفسه ولم لايجوز ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه اويدفع
المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد
من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لاشك ان الاستفسار انما يكون
حيث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد تبين مفهومات الغنى والملك
والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجمال ههنا ولو فرضنا فيه اجمالا
فسلب تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق
الذم ولو لم يفعله استحق وهو استفسار لمعنى لايحتمله اللفظ اصلا وهو
قبيح فى المناظرة فلايقال ان عنيت بالانسان الحجر فلا نسلم انه ليس بجماد واما
قوله وهل هذا الا الزام الشئ على نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم
ان يكون المقدم عين التالى وهذا ايضا فيه مافيه لان غاية تقرير الدليل
ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من الترك
فانه لوتساوى الفعل والترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك
ولو كان ذلك الفعل اولى به من الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها
بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله
يلزم ان لايكون غنيا ولاملكا ولاجوادا فههنا مقدمات اربعة ولامقدم
فيها عين ذلك التالى بل المغايرة بينهما وبينه ظاهرة لايخفى على ان قوله
فى الجواب مامعنى قوله البارى تعالى لوفعل بالارادة لم يكن غنيا بدل

علته التامة ليس هو الوجوب الذاتي بل الوجوب لغيره وهو الوجوب بشرط وجود العلة التامة فتأمل (قال الشارح وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه) اقول فيه ان الشيخ جعل المقدم جواز ان يكون شيء متشابه الحال واللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب بل عدم الاستبعاد

الذي هو في قوة الجواز ايضا والجواب ان مراده انه لم اقحم لفظ الجواز موضع الوقوع والوجوب حتى يقول في الثاني لم بعد موضع وجب وان كان من الواجب ان يقول شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول وجب ان يجب عنه سرمدا يدل عليه ماذكره من الوجه الثاني وكأنه بالتنبيه عليه في هذا الوجه اكتفى في التنبيه عليه في الاول (قال المحاكمات كان ترجح الاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجح) اقول فيه انطراد المفروض ان الوجود اولى بالنسبة الى العدم لكنه لا ينتهي الى حد الوجوب فلم يكن طرفا الممكن حينئذ متساويين فالصواب ان يقال ان يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجح الوقوعه في وقت الوقوع على وقوعه في وقت عدم الوقوع (قال المحاكمات ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي لا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجيح بلا مرجح وبجواز الاول) اقول هذا الكلام مشهور بين الاصحاب وليس فيه تحقيق لان الترجيح بلا مرجح مستلزم للترجح بلا مرجح اذ مع الارادة ان وجب صدور المعلول فامتنع التخلف والافرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه تارة اخرى فان وقع بمجرد هاتين لزم ترجح احد المتساويين وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه في وقت آخر والا لم يكن تاما ما فرضناه تاما اقول الصواب ان يلزم التسلسل على سبيل التعاقب ﴿ و ﴾ ويقال يحتمل ان يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة فلا يلزم قدم شخص غير الواجب والاجماع انما انعقد على فساد القول بشخص قديم غير الواجب وصفاته ولو سلم ان الاجماع منعقد على بطلان القول بالموجود القديم

على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة وكيف يكون عين قوله متى فعل ما وجب لم يستحق الذم ولعل المراد انه لو عني بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام حينئذ انه لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله الا انه فرض الاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته **قوله** (قد تبين في النمط الثالث) اعلم انا نحرر هذه المسئلة من الابتداء لترتب الكلام منه الى الانتهاء ولا نبالي بتكرار بعض ما سلف فان التكرار في الدرس مما يجلب نشاط النفس فنقول قد تبين ان الحركة الدورية السماوية ارادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدأها اما خارج عن المحرك فهي قسرية اولا وحينئذ اما ان تكون مع شعور وارادة فتكون ارادية اولا فتكون طبيعية ولا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسافة يترك بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وتاركا له وهاربا عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدأ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وههنا سؤالات الاول ان ماذكروه في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مراد او غير مراد في حالة واحدة وانه محال واجيب عنه بجواز كون الشيء الواحد مراد او غير مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات والاغراض الثاني انا لا نسلم ان ترك حد او وضع هو التوجه الى ذلك الحد او الوضع بل يترك حصولا في حد او وضع ويتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد او مثل ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول

غير الواجب وصفاته مطلقا فنقول اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود والنوع لايوجد الا بوجود الاشخاص وجميع الوجودات في الفرض المذكور حادث فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال من ان النوع قديم بتعاقب

الاشخاص فكلام مجازي معناه ان قبل كل شخص شخص لا الى نهاية ولو سلم انه يلزم حينئذ قدم النوع فانما يلزم على رأى من يقول بوجود الطبايع في الاعيان بنفسها ولعلها غير موجودة فيها كما هو رأى المتأخرين واختاره صاحب المحاكمات ولو سلم وجود الطبايع فيها فنقول انما يسلم ذلك في الذاتيات الموجودة بوجود ماهي ذاتيات له كما افاده بعض المحققين ويجوز ان يكون تلك الاشخاص غير مشتركة في ذاتي ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لاحاجة الى التزام تجويز التخلف عن الفاعل المختار وتجويز الترجيح من غير مرجح مع ان الاول خلاف ما برهن عليه الشيخ آنفا والثاني مستلزم للترجح بلا مرجح وهو محال بالضرورة وتجويزه يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع تعالى عن ذلك (قال المحاكمات ان قومنا او قوم احد يهما يلزم التركب) اقول الصواب حمل التقوم على ما يتناول النفسية ليصح الحصر. (قال المحاكمات والجواب ان المؤثر ما لم تكن له خصوصية بالقياس إلخ) اقول فان قلت المسلم ان تلك الخصوصية لم تحقق بالنسبة الى ما ليس بمعلول اصلا واما تحقق الخصوصية بالنسبة الى كل معلول فغير مسلم قلت الخصوصية المذكورة المشتركة لا يمكن تحقق المعلول المخصوص بل بهما يكاد ان يحقق الامر الدائر بين المعلولات نظير ذلك ما قالوا ان الارادة الكلية لاتكفي في صدور الفعل الجزئي لان نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء نعم يمكن ان يقال ان اردت بالخصوصية ذات الفاعل فكونها غير مشتركة بين المعلولات عين المتنازع فيه وان اردت شيئا آخر فلا نسلم كونها موجودة لانا لانسلم وجود امر في الخارج مغاير لذات الفاعل (قال المحاكمات

وذلك الوضع بتركه وامتناع اعادة المعدوم فالاولى ان يقال ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما تقرر فيما سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن لانسلم انه يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان يكون المطلوب نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل بغيرها فانها لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير والمطلوب بالحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع والثلثة الاول منتفية ههنا فتعين ان يكون المطلوب الوضع الرابع انا لانسلم ان القسر لايكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد السكون في الموضع ويقسر على الحركة عنه ولئن سلمنا لكن لانسلم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع وتحرك بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني من ان مبدأ الحركة الفلكية طباعي واذ قد بان ان الحركة السماوية ارادية فرادها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن الحصول اولا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته والا استحال طلبه ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك هي النفس المنطبعة فيه فعلى هذا لايكون مرادها كليا اذ المراد لابد ان يكون مدركا والمدرك الكلي ممتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان يجيبوا عن ذلك الدليل باجوبة احدها انا لانسلم انه ان حصل المراد الجزئي يقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك المراد لان يراد جزئي آخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع جزئي بطلبه يستعد لوضع آخر جزئي يطلبه فلهذا يتحرك دائما وثانيها انا لانسلم اذا كان ذلك الجزئي في ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولم لايجوز ان يكون يتخيل اويظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى الجسمانية ليس بممتنع سلمنا جميع ذلك لكنه منقوض بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع اولا الى آخر ما ذكروه ثم اذا ثبت ان المراد كلي فمبدأ الارادة الكلية لايكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية لاتحصل من الارادة الكلية لان نسبة الجزئية

وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين) اقول قد عرفت مافيه فتأمل (قال الشارح وعلى الجملة مع جميع
التقديرات يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشئ الخ) اقول لا يخفى على المتأمل ان اللازم اما التسلسل او التركيب
في الذات والاول باطل فتعين الثاني بيان ذلك انه في كل مرتبة لم يكن جزء لذات
العلة يعود الكلام في ان علته ماذا
اذ لا يمكن كونه واجبا لكونه عارضا
وفيه ان الكلام ليس في المصدرية
التي هي صفة المصادر التي هي امر
اضافي بل في الخصوصية المذكورة
ولعلها لا تحتاج الى علة لكونها
عين الواجب وفيه مافيه واقول على
اصل الدليل يرد ان تلك الخصوصيات
لعلها لا تجتمع في الوجود فلا يلزم
التسلسل المحال فالصواب ان يقال
مصدريته لذلك غير مصدريته
لهذا فيلزم التكثر في جانب العلة سواء
كان التكثر في ذات العلة وحقيقته
او في عوارضه او في شرائطه وعلى
جميع التقادير يلزم خلاف المفروض
اذ المراد بوحدة العلة ههنا
ان لا يتوقف فعلها على امر غير ذاته
سواء كان جزأ له او خارجا
عنه عارضا له او منفصلا عنه ولا يخفى
حسن هذا التقرير فلا يحسن قوله
يلزم منه تركيب اما وامابل المتعين
هو القسم الاول فقط وقول الشيخ فهو
منقسم بالحقيقة ظاهر في تركيب
نفس الذات ايضا (قال المحاكمات
وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين
وهو ممنوع) اقول فان قلت الاعتباري
كالموجود الخارجي في الاحتياج الى
علة قلت اراد انهما لا يحتاجان الى علة
وجودية حتى يلزم التسلسل في
الموجودات وكان محالا (قال
المحاكمات فان قلت اللازم اذا كان خارجا) هذا دخل على المنع الاول اقول ويرد على
جوابه انه اذا سلم ان حيثيتي العلة اذا كانت فاعلية كانت محققة ومحتاجة الى علة موجودة فقد تم الكلام اذ الكلام
انما هو في العلة الفاعلية فاذا كانت لها حيثيتان كانتا موجودتين فلابد من احتياجهما الى علة والا يكون خارجة

والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي
الى سائر الافراد على السوية ولا يختص بعضها بالوقوع فلا يحصل
بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية والمراد
الجزئي لابد ان يكون مدركا ولا ينتقش في الذات المجردة بل في قوة
جسمانية فلابد ان يكون في الفلك قوة جسمانية يرتسم فيها المرادات
الجزئية والاوضاع الجزئية ولتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا يختص
بعض اجزائه بتلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الفلك فتلك
القوة المنطبعة كالخيال فينا الا انه غير سار وهي سارية في جميع الجرم
والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك ذات
مجردة والذات المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل والا
فهي النفس فلا يخلو اما ان يكون مباشر التحريك هو العقل او النفس لا جائز
ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته
والعقل لا يكون مستكملا بفعله و[illegible] انها ليست طبيعية جميع كمالاته حاصل فيه
بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك [illegible] العقل ليس
له الارادة الكلية ولا الارادة [illegible] له الارادة الكلية فلان
المراد الكلي ليس مما يتجدد [illegible] ما ان يكون موجودا او معدوما
ولا يجوز ان يكون العقل [illegible] موجودا وهو طالب له ولا ان يكون
مفقودا وهو محصله لان حاله متشابهة واما انه ليس له ارادة جزئية
فلان المرادات الجزئية لا تنطبع الا في الجسمانيات والعقل منزه عن
الغواشي الجسمانية هذا هو التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح ايضا
فني قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقة
اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله وليست جزئية متغيرة
ولا ظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والمحرك السماوي بخلاف
ذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن تقديمه
انسب ولو جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس بمحرك السماء
والمطلوب عكسها وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد الكلي ليس مما
يتجدد ويتصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان نقول المراد الكلي اما ان يكون
موجودا او معدوما وهما ممتنعا الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مريد لامور
جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال فان اثبات ارادة جزئية كاف واما
﴿ تجددها ﴾

فيلزم الاحتياج الى ذاتها فيتحقق هناك حيثيتان اخريان ويلزم التسلسل او التركيب نعم يرد المنع الثانى ههنا لكن كلام السائل فى دفع المنع الاول فقط وانت خبير بان تقرير الدليل لايتوقف على كون الذات هى العلة للمصدرية بل لو كانت

العلة المفروضة هى غيرها يعود الكلام فى مصدريته بالنسبة اليها حتى يلزم التركيب او التسلسل نعم لايلزم التركيب فى ذات تلك العلة المفروضة ولا محذور فيه (قال المحاكمات والشارح بينه من مأخذ آخر) اقول لابد فى اتمام الكلام من اختيار المأخذ الذى اختاره الشارح لما عرفت ان المراد بالمقوم ماليس بخارج حتى يصح الحصر فى كون احدهما مقوما وكون كل منهما خارجا وحينئذ يظهر انه لايلزم من كون احدهما مقوما التركيب بل لابد من نقل الكلام الى الحيثية الخارجة كما فعله الشارح المحقق (قال المحاكمات والمراد بذلك اللازم فى قوله حيثية استلزام ذلك اللازم) اقول الملازم لما قبله حيث قال احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه ان يكون المراد باللازم هو حيثية العلية وكذا ما بعده وهو قوله حيثية ذلك المقوم اذ المقوم هو حيثية العلية لاحد المعلولين على هذا الفرض وحمله على المعلول الاول لوجهين احدهما انه على الاول يلزم استدراك لفظ الاستلزام بل ينبغى ان يقول حيثية ذلك اللازم وثانيهما انه لو حمل على حيثية العلية حتى يكون المراد من حيثية استلزام ذلك اللازم حيثية الحيثية لاحاجة الى نقل الكلام الى مبدء الحيثية انه خارج ام مقوم بل ينبغى نقل الكلام الى نفس تلك الحيثية فتأمل

تجددها وتصرمها فنفيهما غنى فى الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك ايماء الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد ويتصرم لصدور الحركات والا وضاع المتجددة والمتصرمة عنه وتوقفها على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تتجدد وتتصرم لانه موجود دائما متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا بثبوت الارادة الجزئية ونفيها كما كان ذلك استدلالا بثبوت الارادة مطلقا وسلبها جمعهما فى وجه واحد لان مأخذهما وهو الارادة واحد نعم ههنا اشكالان احدهما ان الدلالة المذكورة على نفى المراد الكلى عن العقل نافية للمراد الجزئى ايضا عنه فانه لو كان للعقل مراد جزئى لكان اما موجودا يطلبه او مفقودا يحصله فنقول نعم كذلك الا انه يختص نفى الارادة الجزئية لشئ آخر وهو انها بالغواشى الجسمانية والعقل منزه عنها وكأنه ينفى الارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية بطريقين ولا حرج فيه والآخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا فنقول المقصود انه ليس له مراد يحصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والا فمن الجائز ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلى او جزئى الوجه الثالث ان المباشر لتحريك السماء لابد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف مرتبطا به ارتباط نفوسنا بابداننا مستفيدا للكمالات بواسطة جسم الفلك والجوهر العقلى لايكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذن مبدأ الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل كاملا مباينا للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط انفسنا فلو كان مبدأ الارادة الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء اى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت انه كذلك هذا خلف **قوله** (لانه لم يرد ان يصرح) اعلم ان تلامذة ارسطو نقلوا من ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادة جزئية فلما استدل الشيخ على وجود مبدأ الارادة الكلية لم يستحسن ان يصرح بخلاف اقوال تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان آه **قوله** (ولايمكن ان يقال ان تحريك السماء لدلاع شهوانى) لما بين فى التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها اراد ان يبين الغاية من تحريكها فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول اى غير مدرك بالحس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للجذب

(قال المحاكمات وقد يقال التركيب اما ان يحصل آه) اقول عدل عن الوجه الاول للحصر الى هذا لان التركيب من الماهية والوجود لايجوز ان يكون مع الوجود بل لابد ان يكون متأخرا عن الوجود كما انه متأخر عن الماهية هذا ولايخفى ان التفرقة بين تركيب الجسم من المادة والصورة وبين تركيب البيت من الجدر ان

او يطلبه للدفع وجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولا فلان الشهوة والغضب لايكون الا في جسم متغير من حال غير ملايمة الى حال ملايمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وحينئذ اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لاذات المعشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق فما فرض معشوقا لايكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في اربعة اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في الجملة اولا يحصل ابدا واياما كان يلزم احد الامرين اما طلب المحال او وقوف الفلك وهو محال فيتعين ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب التشبه فالمطلوب اما ان يكون نيل الشبه المستقر اى شبها واحدا باقيا دائما فيلزم احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير المستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر فلايخلو اما ان يكون يحفظ نوعه بتعاقب الافراد اولا يحفظ والثاني باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افرادها غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث رائه من القوة اى في صفات الكمال او من حيث انه بالقوة اى في صفات النقصان والثاني محال فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لاحاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول بل يكفي ان يقال لما كان حركته ارادية فراده لابد ان يكون معشوقا وحينئذ اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدليل فنقول المطلوب اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلابد من ذلك التقسيم ولنرجع الى بيان ماعسى يشكل من الشرح والمتن فقوله فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي اى القوة العملية فقد سمعت

والسقف بان الاول قبل الوجود والثاني بعده تعسف ظاهر بل الحق ان كلا منهما سابق على الوجود بالذات بناء على ماذكره بعض المحققين من ان فعلية الذات والذاتي مقدم على وجوده وان اريد تحقق التركيب الخارجي فتأخر فيهما عن الوجود والفرق بان الاول مركب حقيقي والثاني مركب صناعي غير مؤثر فيه ولعل المثال المطابق تقسيم المتصل الى اجزائه (قال المحاكمات وفي هذا الذي حمل الشارح عليه الخ) اقول حمل الشارح التركيب على معنى يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الصفة سواء كانت حقيقية او اعتبارية فيدخل الوجود فيها وكذا التركيب من حيث الافراد وذلك بان يتكثر افراده والحاصل انه اراد بالتركيب معنى الكثرة في الجملة سواء كانت الكثرة من حيث الذات اومن حيث الصفة او غير ذلك (قال الشارح والجواب ان سلب الشيء عن الشيء الخ) اقول يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول التزام انه لايمكن سلب اشياء كثيرة عن الواحد الحقيقي بل لابد من اعتبار تعدد في جانب العلة من جهة تعدد المسلوب فيتحقق التركيب في العلة في الجملة وفيه ان الامام جعل اللازم في تقريره للدليل اما التركيب في ذات العلة وحقيقته واما التسلسل ومن المعلوم انه لايمكن التزام التركيب في ذات المسلوب عنه فان قلت لعل الشارح اجاب عن النقض بتقريره للدليل فكانه اغمض عن فساد تقريره للدليل لانه غير منطبق على متن الكتاب حيث فصل الشيخ وقال اما للماهية واما للوجود وحمل التركيب في صورة النقض على مايتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الذات والصفة على ماحمله الشارح فما يلزم هو التركيب بالمعنى العام ومن المعلوم انه لامحذور في التزامه بل هو واقع على ماقرره قلت بعد الاغماض عن انه تكلف يأبى عنه ماصرح به في آخر الفصل حيث قال ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر وكذا ماذكره صاحب المحاكمات حيث قال فلهذا استلزم تعدد الصدور

التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف التركيب اذ لو كان المراد منه التركيب بالمعنى العام فلا يصح نفيه عن السلب والاتصاف والقبول اللهم الا ان يحمل كلام الشارح آخر الفصل على ان المراد بالتركيب في الذات التركيب في الذات من حيث هي او باعتبار الصفة وفيه تكلف آخر وايضا الفرق الذي تعرض له الشارح بين هذه الامور و بين الصدور بقوله و اما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد لا وجه له على هذا التوجيه لانه اذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورة فلا حاجة الى الفرق بل لا وجه له نعم هذا جواب آخر على حدة الثاني منع لزوم التسلسل على تقدير كونهما اي الشيئين مثلا عارضين قولك لان عليته اي المسلوب عنه لاحدهما غير عليته للآخر قلت العلية بالنسبة الى احدهما ليست عارضة لذات المسلوب عنه بل لمجموع الذات والامر الآخر الذي هو المسلوب المعين وحينئذ كان اللازم تحقق التركيب في ذلك المجموع فلا فساد فيه واما في الصدور فلما لم يتحقق التكثر في جانب العلة اصلا لا من حيث الذات ولا من حيث الصفة والا لزم خلاف المفروض ولو تحقق التعدد فيه لزم التركيب في ذات المصدر اذ العلة ههنا عارضة لنفس ذات المصدر وحينئذ يحسن قول الشارح ويلزم منه التكثر في ذات العلة والحق ان يحمل هذا التكثر على المعنى العام الشامل للتكثر من حيث الصفة لان اللازم مما ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى الاعم لا التركيب من حيث الذات حقيقة وهذا ربما يويد الوجه الاول واما صاحب المحاكمات فلم يصرح بالمقصود من الجواب ولم يبين ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه في هذا الكتاب ثم لا يخفى ان الوجه الثاني يرجع الى المنع الاول من المنعين اللذين ذكرهما صاحب المحاكمات هذا وفي كون سلب شيء عن شيء يتوقف على ثبوت مسلوب نظر لان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على ثبوت شيء

ان للنفس قوة نظرية وهي التي بها تنفعل بالادراكات وانطباع المعقولات وقوة عملية وهي التي بها تحرك آلاتها فهي تتصور اولا شيئا ثم تحرك آلاتها ليحصل ذلك الشيء فكذلك الفلك يتصور اولا امرا يتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق يكون شيئا غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد المعقول في الاقسام الثلثة وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا اولا فان لم يكن موجودا فاما ان لا يوجد بالحركة فلم يكن غرضا لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف او الاين او توابعها واياما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل اما لنيل حال من احواله او لغيره فان كانت لنيل حال له فالمطلوب حصول صفة المعشوق ولا شك ان قيام صفة الشيء بغيره محال فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق ونسبته كمماسة وموازاة واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك وان كانت الحركة بغير ذلك لا يكون ذلك الغير الاشبه ذاته اوصفته والا ولا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة واقول هذا القدر يكفي في بيان الحصر والمقدمات الباقية مستدركة قطعا ولعله يحمل على زيادة تبيين وايضاح واما قوله وبالجملة يكون من كمالات الجسم المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه فمعناه ان المعشوق لو كان مما ينال بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته او حاله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال للجسم المتحرك فالحاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون من كمالات الجسم المتحرك والا لزم احد المحذورين بل المعشوق في نفسه شيء موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطلب التشبه به وانت خبير بانه لو حذفت هذه المقدمة لتمت الدلالة دونها على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب تشبه المنقطع بالدائم فحصله ان التشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع ويخرج منه تقسيم التشبه الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه وفي قوله فلا ينال بكماله اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات بل جميع المشابهات بوجوه غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بتشبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا كانه

من الطرفين ومعلوم انه ليس المراد الحكم السلبي اذليس كلام الامام فيه ولو حمل السلب على العدول او على
عدم الملكة لم يصح الكلام ايضا ضرورة عدم توقف العمى مثلا على تحقق البصر فتأمل (قال المحاكمات وفيه
نظر لان الشئ المطلوب عنه آه) اقول قدمر ان حيثية الصدور وهي الخصوصية المذكورة
موجودة اى فيما اذا كان المعلول
موجودا ومن المعلوم ان الكلام
فى علية الشئ بالنسبة الى المعلول
الموجود فى الخارج وحينئذ نقول ان
تلك الحيثيات فيما نحن فيه موجودة
فى الخارج لكون المعلول الصادر
موجودا فى الخارج على ما هو
المفروض واما الحيثيات التى كانت
فى صورة النقض فلم يلزم تحققها
فى الخارج اذ السلب والاتصاف
والقبول امور اعتبارية لا يقتضى
صدورها عن عللها كون خصوصيات
تلك العلل موجودات خارجية واما
كتب الفن فمملوء من تعدد الجهات
فى الصدور اى الجهات الاعتبارية
لا الجهات الحقيقية الموجودة واما
الايراد الثانى فانما يرد على ما وجهه
كلام الشارح حينئذ ولك ان تحمل
كلامه رحمه الله على انه لزم امتناع
اسناد المعلولات المتكثرة الى علة واحدة
وهو خلاف المفروض فيلزم ثبوت
الدعوى على تقدير نقيضها فيكون
حقا وان حمل على انه ادعى عدم
التوقف واستدل عليه بلزوم عدم
استناد الممكنات الى مبدأ واحد
ولنا ان نوجه كلامه بانه لوتوقف
على امرين لزم ان يكون احدهما
ممكنا فله مصدرية موجودة متقدمة
عليه اى الخصوصية المذكورة وينقل
الكلام اليها حتى يتسلسل ولا ينتهى
الممكنات الى مبدأ واحد وحينئذ لا يمكن ان يقال ان المصدرية فى شئ من المراتب كانت عين ﴿ ومن ﴾
ماذكره سابقا لان كل مصدرية كانت متقدمة بالذات على صادره هكذا وقد صرح الشارح بتقدم المصدرية بهذا المعنى
على الصادر فتأمل (قال الشارح فاذا يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود) اقول اى مجتمعة اذ يصدق على كل

جواب سؤال وهو ان يقال الغرض من الحركة لوكان شبها غير مستقر
فالمراد اما شخص الشبه اونوعه واياما كان يحصل شبه واحد وحينئذ
يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد الشبه بكماله اى الشبه بوجوه غير
متناهية ولا ينال الا على تعاقب مستمر فحمله الكلام انه اذ ثبت ان المراد
هو الشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة اومشابهات
متناهية اومشابهات غير متناهية والاولان باطلان والمشابهات الغير
المتناهية اما ان يحصل دفعة اوعلى التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين
ان يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على
سبيل التدريج فى اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق تشبهاما
بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة فمنه يخرج تقسيم الشبه
المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله راشحا عنه الخير
اى محرك السماء فى حال استفاضة الكمالات من العقل يفيض عنه رشحات
الخير الى عالم الكون والفساد ويكمل بها استعداد ذات المواد الناقصة
وتلك الافاضة ليست لغرض فى السافل بل من حيث انها تشبه بالعالى
وقوله ومبدأ ذلك فى احوال الوضع اى سبب ذلك الشبه الغير المستقر
هو الوضع فان الفلك يتحرك وتستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور
العالية التى هى بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال الشبه الذى
كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما
ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب
المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه فهناك
اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات
ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم واما
التشبهات ومايترتب عليها فهى للنفس ونحن لا نعرف حقيقة ذلك
الشبه هذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول
لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس
اما للجذب اوللدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون لمعرفته اوالشبه به اوغير
ذلك ولئن سلمناه لكن لانسلم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم
فى البسيط تشابه اجزائه المفروضة فى الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم

كل واحد انه موجود بالفعل اى فى الحال واذا صدق الحكم على كل واحد صدق على المجموع فيلزم اجتماع الكل فى زمان واحد وهو ينافى ما فرض من تعاقبها (قال المحاكات والامور المترتبة الغير المتناهية الخ) اقول الظاهر ان هذا القائل توهم ان الانقضاء ينافى ﴿ ٣٧٧ ﴾ كونها غير متناهية مترتبة فى الوجود اى متعاقبة فيه مطلقا ولم يفرق بين ما اذا كان الانقضاء فى جانب اللاتناهى وما اذا كان فى جانب التناهى وههنا لم يلزم الانقضاء الا فى جانب التناهى لا فى الجانب الآخر وهو جانب الماضى الذى فرض عدم التناهى فيه وكذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق ايضا اذ الزيادة على غير المتناهى انما يستحيل اذا كانت فى جانب اللاتناهى وهو الطرف الماضى لا فى الجانب المتناهى وهو الطرف الذى عند الحادث المفروض وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين واما ما سيذكره الشيخ ففيه نظر وتأمل (قال الشارح لكن من الفعل وقتاما الخ) اقول حاصل الكلام فى دفع قولهم انه يمتنع القول بانه لا يتجدد شئ غير الفعل اذ نسبة تلك الارادة القديمة الى جميع الاوقات على السوية وايضا وجود المعلول مقارنا لعلته التامة التى كان الكلام فيهما اذ الكلام فى الصادر الاول ان لم يكن واجبا على ما مر فلا اقل من ان لم يكن ممتنعا فيجب ان لا يحصل الفعل بعدها والا لزم الترجح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة والاتفاق بل اللازم ان يحصل دائما وهو الحق حتى لا يتخلف المعلول عن العلة التامة اذ الكلام فى الصادر الاول او لا يحصل ابدا وهو باطل لان وجود المعلول عند العلة التامة ان لم يكن واجبا فلا اقل من ان لا يكون ممتنعا ثم انهم

ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية ولئن نزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان القسمين الاولين وما ذكروه فى بيانه يقتضى ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتاما او لا يحصل دائما ويلزم احد المحذورين على انا نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق اوحالا له اذا كان ذات المعشوق اوحاله قارا دفعى الوجود فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد اوحالا من المعشوق كذلك كما ذكروه فى الشبه ثم بعد ذلك لا نسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على لتعاقب غاية ما فى الباب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحاويه وعلى تقدير اجتماع تلك الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك اذا امعنت التأمل فى الدليل امكنك دفع هذه الاعتراضات او بعضها **قوله** (وتقرير الكلام) توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المتشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعنى جرم الفلك او الى الفاعل اعنى النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يخلو اما ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو محال لانها مشتركة والمشترك لا يكون علة للاختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا محال لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون فى كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطؤ وذلك يقتضى تشابه احوالها وهكذا ان كان لهيولاتها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهى التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهى العقول فيكون اختلاف الحركات ملزوما لاختلاف المتشبه به لكن الملزوم

اعترفوا بشئ يلزم عليهم ﴿ ٤٨ ﴾ القول بتجدد امر فان بعضهم قال يتحقق المصلحة فى هذا الزمان الذى حدث الفعل فيه وهو قول بتجدد المصلحة وبعضهم قال بتجدد الامكان فهم وان تحاشوا عن القول بتجدد شئ غير الفعل فقائل به فى المعنى فان قلت المصلحة والامكان اعتبارى فلا يلزم تجدد شئ موجود خارجى وهو الذى هربوا عنه قلت لا فرق

بين الامور الخارجية والامور المرتبة المتعاقبة الواقعة في نفس الامر في جريان براهين التسلسل فيهما ومن المعلوم ان المصلحة والامكان امور متحققة في الواقع ثم يرد على القائل بالمصلحة قدم بطلان وجود الممكن على سبيل الاولوية من دون الوجوب وعلى القائل الآخر ان المراد بالامتناع اما الامتناع الذاتي فيلزم الانقلاب بعد الحدوث واما الامتناع الغيري ولا يكون ذلك الواجب الوجود انه مقتضى له فلا يمنعه وايضا هو باق فكيف يزول الامتناع الذي كان من قبله فلا بد من مدخلية الغير فيه فلم يكن الواجب علة تامة له ويلزم تجدد عدم ذلك المانع فتأمل واعلم ان الشارح اختار هذا المذهب في التجريد وقال واختص الحدوث بوقته اذلا وقت قبله فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذالزمان هناك موهوم ولا وجود له الامع اول وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء الوهمية الابمجرد التوهم فطلب الترجيح فيما بينها غير معقول اقول فيه نظر لانه يمكن طلب ترجيح وقوعه مقارنا للزمان على وقوعه قبله اوترجيح وقوعه بعد الواجب على وقوعه معه وما قيل عليه من انه يمكن طلب الترجيح فيما بين الاجزاء التي حدثت فردود بان الزمان لاتحقق له الا مع العالم لانه مقدار الحركة التي لاتحصل الا للجسم وايضا العلة المستقلة يكفى للترجيح ولو صح ماذكره لصح ان يطلب رجحان وقوع حركة القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده بان يقال لم اختص حدوث حركة

حق فالتالى مثله هذا هو التقرير المحرر المنتج لعين المطلوب وهو كثرة المتشبه به والشارح جرى على وتيرة المتن فحاول ابطال نقيض المطلوب وذلك ان المتشبه به لوكان واحدا لكان التشبه في جميع الافلاك واحدا وهو عكس نقيض الكبرى ولوكان التشبه في جميع الافلاك واحدا لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطؤ وهو عكس نقيض الصغرى ينتج ان المتشبه به لوكان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم منتف فيتنفي الملزوم ولاشك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لاحاجة اليها على ان انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لايقتضى حركة الى جهة معينة الى آخره بيانها لابيان الصغرى وان كان هو الظاهر ومع ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان وفي الدليل كيف وفي ماتقرر نظر من وجوه فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الافلاك على كل حد ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة او هيولاه وان اريد به الاحتمال الذهني فهو مسلم لكن لاينتج المطلوب فان اجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف الحركات لواستند الى الطبيعة اوالمادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية قلنا لانسلم وانما يلزم لوكانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع لان الكلام في اختلاف حركات الافلاك واختلاف الحركات ليس بحسب اختلاف الاوضاع بل بحسب اختلاف الجهات وحدود السرعة فان من الجائز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض صفة لها بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن لايمكنه الصعود سلمناه لكن لا نسلم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف النفوس في القوة والضعف اوفي سائر الاحوال ولئن سلمناه لكن لانسلم ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مباديها ولم لايجوز ان يتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لابد له من بيان **قوله** (واعترض الفاضل الشارح) لما كان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم

القلم بوقت حركة اليد ولا يحصل بعده فان قلت العلة متحققة قبل الوقت فالترجيح بلا مرجح ﴿ وحدة ﴾ لازم على اى حال قلت ماذكرت راجع الى طلب الترجيح بين الاجزاء الوهمية على مامر آنفا نعم يمكن طلب الترجيح بين الوقوع مقارنا للواجب على وقوعه بعده وذلك ماذكرنا بعينه فان قلت العلة قبل حدوث الوقت

لعلها لم تكن مستقلة قلت فحينئذ ينهدم بنيان الجواب لان الكلام على فرض ان الواجب علة تامة له فان قلت
يرد على هذا الجواب ايضا ان للمستدل ان ينقل الكلام الى نفس الوقت الحادث بان حدوثه لم اختص
بهذا الجزء الوهمي من الزمان فالجواب انه يندفع بماذكر انه طاب الترجيح بين الاجزاء

الوهمية المحضة (قال الشارح فهذا غرض ضعيف) اقول وجه الضعف ان الفاعل المختار لا يجب تقدم شعوره وقصده بالزمان على المعلول بل يكفي هناك التقدم بالذات على ان الاحتياية عند الحكماء ليس بالمعنى الذي عند المتكلمين والتقدم الزمانى للقصد والارادة لو سلم فى العلل الاختيارية فلعله انما يكون فى الاختيار بالمعنى الذي ذكروه لابالمعنى الذي عند الحكماء بل نقول تقدم القصد والارادة بالزمان على الفعل كما فى افعالنا من جهة قصورنا ونقصاننا فى الفعل والتأثير والواجب تعالى منزه عنه لما تقرر انه واجب فى ذاته وفعله (قال الشارح والحوادث التى كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا فى وقت) اقول فيه بحث لان زيادة الغير المتناهى على الغير المتناهى الاخر فى الجانب الغير المتناهى باطل سواء كان الآحاد موجودة فى وقت واحد اوكانت موجودة على سبيل التعاقب اذا كانت مترتبة وضعا او طبعا اذ يظهر بعد تطبيق الجملتين انقطاع الناقص وتناهيه ويلزم منه تناهى الزائدة لانها زائدة على الناقصة بقدر المتناهى فالحق فى الجواب ماذكرنا سابقا ان زيادة الغير المتناهى على الغير المتناهى انما يكون محالا اذا كان فى جانب الغير المتناهى

وههنا ليس كذلك والجواب ان برهان التطبيق لايجرى عند الشيخ وسائر الحكماء فى صورة التعاقب لان التطبيق
لا يتصور بحسب وجودها فى الخارج لانها ليست موجودة فى الخارج مجتمعة والتطبيق نسبة تقتضى
اجتماع المتطابقين ولا بحسب الوجود الذهنى على التفصيل لامتناع ملاحظة الذهن امورا غير متناهية

وحدة التشبه وهى تستلزم تساوى الحركات قال الامام هذا الالزام لازم عليكم
لانكم قائلون بوحدة المتشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه
انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان فى ذلك انقلاب الحقايق بل معناه ان العقل
خرجت كمالاته اللايقة من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يستخرج كمالاته
اللايقة به ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات
من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل
عقل فى ذلك فالفلك لايطلبه التشبه الابوجود خرج جميع كمالاته اللايقة
من القوة الى الفعل وهو شئ واحد ولو كان وحدة المتشبه به يستلزم
وحدة التشبه ثم تساوى الحركات ورد عليكم هذا الالزام ايضا اقول
ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بان يقال هذا المعنى وهو استخراج
الكمالات اللايقة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك فيكون التشبه
واحدا فى جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوى الحركات لزمكم
هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية
لانها غايات حركات جزئية لاتشبه كلى والتشبه الجزئى لا بد ان يكون
لمتشبه به جزئى فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا خفاء فى ان جوابه اطبق
على التقرير الثانى لعدم احتياجه حينئذ الى تقدير هذه المقدمة القائلة
بان التشبه الجزئى يكون لمتشبه به جزئى وهى مفقودة فى الشرح **قوله**
(ذهب قوم) اعلم ان حاصل الكلام فى الفصل السابق ان اختلاف حركات
الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التى هى التشبهات واختلاف
التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به
وهاتان المقدمتان وان لم تكونا يقينيتين الا ان الظن واقع بهما والظن فى
مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات
ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافلات وان الحركات
فى جميع الجهات سواء فى تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة
فى الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل فلهذا اختارها
وللشيخ فى ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هيئة
الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى
ان السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها
نافعة للغير وهذا نقض وان سماه الامام معارضة الثانى انه لايجوز

بالتفصيل واما الوجود على سبيل الاجمال فلايكفى للتطبيق وتطبيق كل واحد بازاء نظيره من الآخر اذلا يتحقق
حينئذ ترتب اول وثان وثالث اذلا امتياز فى الوجود الذهنى الاجمالى (قال الشارح وهو ان معنى توقف الحادث
اليومى على انقضاء مالانهاية له حل غلط) اقول الاسند لال على عدم الفرق بين انقضاء
مالانهاية له فى الزمان المتناهى وانقضائه
فى الزمان الغير المتناهى فان المتكلمين قالوا
باول الحوادث فلهذا حكموا بامتناع
الانقضاء اذحينئذ يكون الانقضاء
فى الزمان المتناهى اقول الاظهر
كامر اليه الاشارة انهم لم يفرقوا
بين الانقضاء فى الجانب الغير المتناهى
والانقضاء فى الجانب المتناهى كما ان
بناء الدليل الثالث على عدم الفرق
بين الازدياد فى الجانب الغير المتناهى
والازدياد فى الجانب المتناهى (قال
المحاكمات بل هو عين الشق الثانى
من استفساره) اقول قول الشارح
بعد ذلك الوقت اى بعد الوقت
الذى فرض انه لم يوجد فيه حادث
اصلا متعلق بحسب المعنى بكل
من الانقضائين لان مآل الفقرتين
واحد وحينئذ لم يكن راجعا الى الشق
الثانى والله اعلم (قال المحاكمات
لما تبين فى النمط السابق الخ) اقول
قد ذكر الشارح فى اوائل النمط الخامس
عند دفع اعتراض الامام حيث
قال ولم يذهبوا ايضا الى انه تعالى
ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى
ان قدرته واختياره لايوجبان كثرة
فى ذاته اقول فلعله اكتفى بماذكره
اولا ولم يتعرض لهذا الكلام
من الامام فى هذا الموضع (قال
المحاكمات فلايكون القول المركب
من المعروف والمعرف قضية) اقول
فى هذا التفريع نظر ظاهر والتحقيق انه لاشك ان الحاد من حيث انه حاد منقش وليس
مصدقا ولهذا لايمنع التعريف لكن هذا التنقيش والتصوير انما يحصل بربط المعرف بالمعرف وحمله عليه ولهذا قيل
معرف الشئ مايقال عليه لافادة تصوره ومن المعلوم انه لايتصور الحمل بدون القضية فالمركب من المعرف والمعرف قضية

ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لايجوز ان يكون نفس الحركة
لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد فى دفع ذلك
المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل
الى آخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو
التشبه به والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل
واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة والحركة اية حركة كانت تحصل
المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قدروا استواء
الحركات فى تحصيل الغرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل
نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء
فى تحصيل الغرض وجوز كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك
التقدير ثم ان منع مانع تساوى السكون والحركة فى تحصيل الغرض منع ايضا
تساوى الحركات فى تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل
حصول تشبهات جزئية بارادات جزئية ولعلها لاتحصل الا من الحركة
فى هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالى
وجواب النقض الاجمالى يجب ان يكون بحيث لايرد على اصل الدليل لكن
المنع الذى اورده على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس
مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك قول ماقال به الامام فهو زائد
لادخل له فى الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة
الى آخره لتمام الجواب دونه قوله فحمله الشيخ جمع بين قولى الفيلسوف
الاول بان المراد من قوله بالوحدة ان المتشبه به البعيد واحد ومن قوله
بالكثرة ان المتشبه به القريب كثير فلاتنافى بين القولين قوله (والجواب عن
الاول) تقريره انانختار ان ذلك الواحد متشبه به قوله او كان كذلك لزم تشابه
الحركات قلنا لانسلم وانما يلزم لو كان متشبها به قريبا وهو ممنوع بل متشبه به
بعيد سلمنا ذلك لكن نختار ان المتشبه به هو مع غيره قوله فلايكون هو متشبها به
قلنا لانسلم فان المراد بالمتشبه به ماله مدخل فى المتشبه به والمبدأ الاول كذلك
لانه علة وجود المتشبه به فله دخل فى وجود ذلك قوله (فى تصور كيفية
صدور التحريك عن الشئ المتصور) اى كيف يعقل ان الشئ بسبب انه
يتصور شيئا ويدرك كما لايحرك شيئا آخر والمثال ان النفس الانسانية ربما تعقل
امورا وينقش فى قوة الخيال صورا لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس

نعم هذه القضية والتصديق المتعلق بها ليست مقصودة بالذات بل كانت وسيلة للتصوير وقول الشارح حيث قال فان الحد يحمل على المحدود ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية ربما يؤيد ماذكرنا ثم لو نزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريح في التركيب الخبري ولا يحتمل التوصيفي فيكون قضية لا محالة (قال الشارح وان كان يريد بالفقير شيئا اخر فلابد من افادة تصويره) اقول الحق في الجواب ان يقال الفقير و الغني قد يعتبران مقيسا الى الاضافات المحضة والى المال ولما كان المراد بهما في هذا المقام ليس ما اعتبر مقيسا الى احدهما بل المراد بهما بان الغني اي مايراد بهذا اللفظ في الاصطلاح كذا والمحتاج في شيء من تلك الامور الثلثة الى خارج هو المراد من الفقير والمراد من لفظ الغني يحتمل ان يكون غير هذا المعنى بحسب المفهوم وكذا المراد بلفظ الفقير فيكون الحمل مفيدا وعلى هذا القياس سائر التعاريف اللفظية الاصطلاحية هذا ان حمل التعريف على اللفظي كما هو الظاهر وان حمل على الحقيقي فالفرق بالاجمال والتفصيل على ما هو المشهور يكفي لفائدة الحمل وقد صرح بعض المحققين بانه قد يكون نظريا (قال الشارح لان الموضوع هو الفقر المقيد والمحمول هو الفقر المطلق الخ) اقول في هذا الجواب بحث اذ كما ان حمل المحدود على الحد غير مفيد بناء على اتحادهما كذلك حمل ماهو المطلق على المقيد غير مفيد مثلا اذا قلنا الحيوان الناطق حيوان لم يكن لهذا الكلام فائدة ولو قيل ان حمل الشيء على نفسه غير متصور اذ الحمل يقتضي التغاير لكان هذا الجواب مفيدا والحاصل ان المتبادر من عدم فائدة الحمل ان يكون بديهيا اوليا وكما ان حمل الشيء على نفسه بديهي كذلك حمل الذاتي على ماهو ذاتي له ويمكن دفعه بالعناية (قال المحاكمات ليس على الترتيب الطبيعي) هذا بحسب توجيهه

فيسري الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ودهشة فكما ان حدوث الانفعال في انفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك **قوله** (القوة قد يكون على اعمال غير متناهية) النهاية واللانهاية يعرضان للكم بالذات و ما ليس بكم بالذات بسبب كمية والقوى ليست بكميات فنهايتها ولا نهايتها بحسب كمية آثارها اما الانفصالية وهي عدد آثارها واما الاتصالية وهي زمانها امانهايتها ولانهايتها بحسب عدد حركاتها فهو الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولا نهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها حينئذ اما ان تقع في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان يقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هذا خلف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة المدرة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر و بحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك يشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفى لم يكن حركة المدرة متناهية واما الشارح فقد قسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام فانهما يلحقان الكم لذاته اوماله كمية كالجسم اوماالشيء يتعلق به كمية كالقوى فانها يتعلق بها الشيء له كمية وهو عملها واشار بقوله فنها مايعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية اذا عرضنا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولانهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل

حيث حمل الجواب الاول على المناقضة والمنع التفصيلي واما اذا حمل على النقض الاجمالي كما هو الظاهر من حمل قول الشارح رحمه الله كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية الخ فلا يلزم خلاف الترتيب بل مرتبة الاجمال ينبغي تقديمه على التفصيل (قال المحاكمات لكن المقام برهاني يجب ان لا تستعمل الخطابية فيه) اقول هذا انما يتوجه على التوجيه الذي ذكره حيث جعل قول الشيخ في احتاج الخ دليلا على ما سبقه اما لو حمل على انه حكم لازم من التعريف السابق كما يدل عليه تقرير الشارح فلا يلزم ذلك (قال المحاكمات فلو لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغني ايضا فائدة لانه ان لم يتحقق المغايرة فلا يصح التعريف لانه تعريف الشئ بنفسه وان تحقق المغايرة فكان الحمل ايضا مفيدا) اقول هذا الجواب انما يصح على ما نقله الشارح كلام الامام واما على ما نقله صاحب المحاكمات فلا اذ المغايرة بالاجمال والتفصيل يكفي للتعريف ولا يكفي لاستعمال المقدمة في المقامات البرهانية وان كفى للاستعمال في المقام الخطابي على ما تقرر في فن البرهان ثم لا يخفى ان الامام اذ يقول هذا التعريف الذي ذكرته انما نقلته من الشيخ وليس دليلا على اذ كما لم ارض باللازم لم ارض بالملزوم ايضا واما انه اذا كان كذلك فلم لا يعترض الامام على الاول ايضا فمما لا يسمع (قال الشارح فانه ان فعل كان ما هو حسن في نفسه حاصلا الخ) اقول فيه بحث لانه ان اريد ان من يفعل الفعل لانه حسن كان يحصل له من فعله الحسن صفة حقيقية على ما يدل عليه قوله ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشئ من فعله فذلك غير مسلم بل لم يكن ههنا الا كون فعله حسنا فلم يكن الاحسن كان صفة لفعله بالذات او كان وصفا للفاعل بالعرض على طريق وصف الشئ بحال متعلقه وان اريد ان نفس الفعل متصف بالحسن فاللازم افتقاره في تحصيل حسن فعله الى ان يفعل حتى يتصف الفعل بصفة الحسن وذلك لا ينافي الغنى

فهما نهاية العدد ولا نهايته والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار لاتصاله يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام والانفصال دائما لكنه عند انفصال الاجزاء يكون كالمنفصل فيكون لا نهايته لا نهاية العدد وقوله والشئ الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار بقوله واما الشئ الذي يتعلق به شئ ذو مقدار ففرض النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كانت بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اي يكون عمل واحد يقع في ازمنة مختلفة فان ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية والا فمتناهية وكلما كان الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء تعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين لزم على ما ذكر ان القوة الاولى اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرنا **قوله** (والحركات التي تفعل حدودا) الغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبني على مقدمتين احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية لها ولا نهاية فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان فتعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة منتهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينعطف فحينئذ يفعل تلك الحركة حدا معينا ونقطة هي نقطة الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة

واحدة

على ما مر في تفسيره فان قلت نختار الاول ونقول لاشك ان من يفعل فعلا حسنا صار متصفا بانه مستحق للمدح واستحقاقه
للمدح صفة كمال حقيقي له قلت استحقاق المدح لانسلم انه صفة حقيقية بل هو صفة عارضة للشيء بالقياس الى المدح
فان قلت يلزم كون الباري لم يستحق مدحا خاصا من جهة فعله هذا ثم صار مستحقا قلت

واحدة وقد فرضت حركة واحدة هذا خلف وفيه نظر لانا لانسلم ان الحركة لو انعطفت لانعطفت عن الذاهبة لم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الانفصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها واما انه يمتنع ان يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول آني فانه لو وقع في الزمان ففي نصفه اما ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا اومفارقا له والمباينة والمفارقة انما تحصلان في آن فلا يخلو اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة وهو محال والالزم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد اوغيره فاما ان يتخلل بين الآنين زمان اولا فان لم يتخلل يلزم تتالي الآنات وهو محال فانه لو اجتمع آنان يحصل منهما امتداد والامتداد الزماني ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد اذ التقدير انه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشارح بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن الى آخر الدليل فان قلت لانسلم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفرض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول في آن قلت لامعنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول في حيز بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض به لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نوقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل فربما تلزم السكنات في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذا ركبنا كرة على دولاب دائر وفرض فوقهما سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون الثاني ان المسافة

لامحذور فيه لان هذا الفعل قبل وقت حدوثه الذي كان اللايق حدوثه فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقا للمدح بل تركه في ذلك الوقت مستحق للمدح والاستحقاق لما كان صفة اضافية لامحذور في حدوثه وحصوله بعد مالم يكن ثم من قال بان الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه استكمال الواجب تعالى بفعله الحسن بناء على ان حسن الفعل صار سببا لصفة كمال له على ما عرفت انه مقدمة مبنى عليها للدليل المذكور سواء كان الفعل معللا بغاية ام لا فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم ان يقولوا بالحسن والقبح العقلي والا يلزم عليهم الاستكمال على اى حال فما نقله صاحب المحاكمات ردا على الامام ان الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي لو تم لزم وروده هذا الاشكال عليهم وسنتكلم فيما نقله هناك ان شاء الله تعالى ثم اقول التفصيل انه ان لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار والارادة تعالى شانه عن ذلك على ما فهم الامام من كلام الحكماء فلهذا القول اي نفي الغاية والغرض عن فعله تعالى وجه بل لم يكن الحق سواء وان قيل كونه فاعلا بالاختيار على ما هو الحق وفهمه الشارح من كلامهم ويدل عليه قول الشيخ ابو نصر
في تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله ومما اشتهر ايضا منهم انهم قالوا بانه تعالى فاعل بالاختيار لكن بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان لم يقل بالحسن والقبح العقلي فيمكن ايضا القول بنفي الغرض عن فعله نعم على ما اختارة الاشاعرة وان قيل بهما فلا يجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث اخذ فيه

ان الفاعل بسبب الفعل الحسن متصف بصفة حقيقية كمالية ثم مع قطع النظر عن هذه الرتبة نقول لا يجتمع مع القول بنفي الغاية والغرض عنه تعالى وذلك لان من كان فاعلا بالاختيار وكان بحيث اذا فعل شيئا كان يمدح عقلا في نفس الامر واذا ترك كان يذم وكان عالما بهاتين القضيتين

فلا انصاف ان فعله كان معللا لغرض يحصل المدح ودفع الذم والا لكان سعيها ولهذا كان المعتزلة القائلون بالحسن العقلي اثبتوا لفعله تعالى غاية وغرضا فامل (قال المحاكمات الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله) اقول الاولى ان يقول العلة الغائية لما كانت علة لفاعلية الفاعل سواء كانت العلية من حيث الوجود او من حيث الماهية وكان الواجب تعالى علة فاعلية لمعلوله كان فاعلا لفاعليته ايضا بالقياس الى معلوله لانه تام العلية فلم يحتج فاعليته الى امر خارج من ذاته فذاته باعتبار انه مؤثر فاعل لفعل وباعتبار انه علة لفاعليته كانت علة غائية له واما المبدأ الثاني كالعقل الاول فغاية فعله هو المبدأ والحق من حيث انه يفعله لغرض له فيه فالغاية في الحقيقة تشبيهه بجنابه لا بان يحدث ذلك حتى يلزم كونه بالقوة بل بان يوجد وجودا ازليا واما ما ذكره فبعيد لانه جعل الواجب غاية لفعل العقل باعتبار انه فاعل لذاته وذاته غاية لفعله (قال المحاكمات اما بالاولين فظاهر واما المعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذائلها مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن) اقول الحسن والقبح العقلي له معان احدها صفة للصفة وهو كونها صفة كمال او صفة نقص وثانيها

﴿ الموصل ﴾

صفة للفعل وهو موافقته للغرض والمصلحة ومخالفته وثالثها صفة للفعل ايضا وهو كون فاعلها مستحقا للمدح او الذم والاخلاق من قبيل الصفات دون الافعال فلا يتصف بالحسن والقبح بهذا المعنى الذي هو صفة للافعال

اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما واورد الامام النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في ذروة التدوير على اوج حامله اوفي حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتها لنقطة الاعتدال وهذه النقوض ايضا بحدود مفروضة **قوله** (وقد ابطلهما الشيخ في الشفاء) لما كان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فههنا آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع وآن يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين ولا شك انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بآن المباينة هو الاول فلا نسلم المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عين آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الخطين اي يكون بداية لخط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا بآن المباينة هو الثاني فلا نسلم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام الحجة بالوصول واللاوصول بان الحركة واصلة الى حد معين فالقوة المحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آني لا كالحركة فانها لا يقع في الآن واذا زال الايصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر وبين الآنين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد عليه ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كله وقد صرح به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لا مماسة اذ لا فرق بين الوصول والمماسة واللاوصول واللامماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتنبيه على تزييف توجيه الامام على انه محل المحرك

واما المعنى الاول فهو صفة للاوصاف والكلام فى الافعال واما الثانى فليس الكلام فيه بل الكلام انما هو فى المعنى الثالث والظاهر ان المعنى اللغوى الذى ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى فايراد الشارح عليه يرجع الى ان المعنى اللغوى لاشك انه

عقلى وهو المراد فلا اشكال فلو قال الحاكم الثانى عقلى صفة للفعل

الموصل على القوة المحركة وحينئذ يكون التعرض له ولوجوده فى آن الوصول مستدركا فى الاستدلال اذ يكفى ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد فى آن وزوال الوصول عنه فى آن آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له فى الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بميلين كما صرح به الشيخ فى الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتبار ان احدهما كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذى يتوجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الايصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار فى آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلابد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد فى آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين فى آن واحد وانه محال وبينهما زمان السكون لا نتفاء الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هذا خلف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زائل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل ولا حركة والنظر فى هذا التوجيه من وجوه احدها ان فى قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما يوجد بسبب علة موجودة ولتلك العلة اعتباران لخلص عن الاشكال وثانيها انه يكفى فى الاستدلال ان يقول وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلابد ان يكون موجودا فى آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدرك لا دخل له فى الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فلينعدم الميل فكيف يوجد فى حال الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه مزيل للجسم عن حد موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم

وهو المراد كان راجعا الى ما ذكره الشارح وليس كلاما آخر على الامام واعلم ان القول بالحسن العقلى بهذا المعنى لا يوجب الاشكال عليهم فى الاستدلال لان المراد سوا فقة مصلحة القابل دون الفاعل تأمل فيه والظاهر كما نقله الامام انهم لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى والاشكال عليهم فى الاستدلال بان فعله تعالى لا يعلل بالغاية بانه يلزم الاشكال بناء على انه حينئذ يحصل من فعله حسن فهو صفة حقيقية له والفعل غيره فيلزم افتقاره الى غيره فى كمال له واما كون الاخلاق فاضلة فذلك راجع الى المعنى الاول اذ المراد بفضلها كونها صفة كمال واما انه يقتضى المدح لموصوفه فيكون موصوفه ممدوحا ليس هو المعنى الثالث لان المعنى الثالث صفة للفعل فالحاصل انهم قالوا بان الصفات تقتضى تمدح الموصوف ولا يلزم على هذا الاشكال عليهم واما ان قالوا بان الافعال يتصف بالحسن بمعنى استحقاق فاعله التمدح يلزم عليهم انه تعالى بفعله الحسن يحصل له كمال لم يكن هذا خلف واما كلام الشارح فلا يدل على ان هذا المعنى الذى فسر به متحقق عند الامام والشيخ وسائر الحكماء بل انه فسر الحسن الواقع فى كلام الشيخ نقلا عن المتكلمين بهذا

المعنى فانه قال واعلم

ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن الخ وذلك لا يدل على ان الشيخ من جملتهم بل ربما يشعر بخروجه عنهم على ما يدل عليه السوق (قال المحاكمات وفيه نظر لانا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة الخ) اقول قد ذكر الشارح فى جواب المثال الاول

الذى ذكره كلاما بهذه العبارة وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته
الطبيعية وهي استعارة كمال عنه لنفسه لا اتصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا وقال فى ذيل جواب
المثال الثانى وهكذا حال سائر الفعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا

الا بالعرض وقد شرحه صاحب
المحاكمات بقوله فان كل فاعل طبيعي
يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات
واما انه كمال لغيره فهو بالعرض
فيتخلص مما نقلنا ان طبيعة الدواء
كصفة الحجر لا يفعل باحداث
الكيفية الا لنفسه لانه كمال لها واما
انه كمال للغير وكان مما ينبغي له فافادته
انما هو بالعرض لا بالذات والدليل
عليه انه اذا ورد الفلفل على مزاج
حار احدث كيفية هي نفس كيفية
احدثها فى مزاج بارد مع ان تلك
الكيفية مما ينبغي للمزاج الثانى دون
الاول فعلم منه ان كونه مما ينبغي
لهذا المزاج ليس اثر طبيعة الدواء
بل هذا اتفاق فهذا جواب الاعتراض
الاول واما ما ذكره بقوله على ان
المراد بالذات ان كان بلا واسطة
فجوابه ان كلام الشيخ فى هذا المقام
على ما يدل عليه فصل بيان الغاية
مبنى على ما نقله الشيخ فى بعض كتبه
من ان الحكماء المحققين ذهبوا الى انه
تعالى مؤثر قريب فى الجميع وانه
لا يفيض الوجود الا منه والبواقى
بمنزلة الآلات والشرائط وسنبين
هنالك ان شاء الله تعالى ان كلا منه
مبنى على هذا المذهب وصار الكلام
حينئذ ان المراد من العلة بالذات الفاعل
القريب سواء كان هناك آلة وشرط
لم لا ولفظ بالذات اذا استعمل مقابلا
بالعرض يراد مثل هذا المعنى والواجب فاعل قريب للجميع واما الدواء فلا نسلم انه فاعل
لاحداث الكيفية الملائمة من حيث انها ملائمة وينبغي للمزاج بل انه فاعل لنفس تلك الكيفية واما فاعل تلك
الحالة فلعله هو الطبيب الحاذق بل الواجب تعالى هينا ويرد على تقريبه انه يدل على ان العلة الموجدة للشئ بعينه

زال عنه الازالة وبقى الايصال الى الحد فهو متعدم فى حال الوصول
من حيث الازالة موجود من حيث الايصال وثالثها انه لا حاجة
فى الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفى ان يقال لما تحرك الجسم الى
حد فوصوله الى ذلك الحد آنى ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله
وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس فى جميع
زمان اللاوصول بل فى طرفه فيكون فى طرفه زوال الوصول فلا يكون
فيه الوصول فهناك آن آنان الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان
السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين
فلابد من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر فى الدلالة
وتعيين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقدمة
القائلة بان الميل آنى ليس كالحركة فنقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة
فى الدليل بل جواب سؤال مقدر عسى ان يقول الميل لا خفاء فى انه يستمر ويبقى
زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة
فانهما وان وقعا فى الزمان الا ان الميل يوجد فى الآن ويستمر والحركة
لا تقع الا فى الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة
موجبة له فهو ممنوع وان اردتم انه علة معدة للوصول اليه فمسلم ولكن لا يلزم
وجوده فى آن الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول وسادسها
انه اذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل
فى ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يبقى
الميل الموصل فيه ما دام فى حيزه الطبيعي لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن
ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك فى الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك
فى بقاء ثقله لكن ثقله ما دام فى الهواء كان مزيلا مقربا وبهذا الاعتبار
هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا ويبقى ما دام فى حيزه
الطبيعي والذى زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت
امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثانى فمم
وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد والآخر
مبعد عنه وهذا لا يتأتى فى المحرك الموصل وجوابه ان من البين امتناع ان يكون
جسم فيه بالفعل الايصال الى حد وفيه بالفعل التنحى عنه وثامنها ان
الحجر اذا تحرك فى الهواء قسرا او ضربنا مدنا فى اثناء حركته عليه حتى

بالحقيقة لا بالعرض حيث قال وان كان المراد انه بعيد وبالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة
فاختلال الاعضاء الى اخره حيث جعل علة العلة علة بالحقيقة فان اختلال الاعضاء موجب للانطفاء والانطفاء موجب
للموت فاختلال الاعضاء موجب موجب للموت وذلك امر ظاهر البطلان لان اثر العلة البعيدة لايصل
الى المعلول على ما هو المشهور قال (الشارح
كانه من عرف البارد بانه باشئ) اقول
السر في ذلك ان المشتقات تنقسم الى
ما بالذات وما بالعرض باعتبار موضوعاتها
مثلا المتحرك بالذات لم يكن موضوعا
للحركة لذاته اي حقيقته لا بالعرض
لان الحركة وصف لمجاوره والمتحرك
بالعرض ما يكون له علاقة بما هو
موضوع حقيقي للحركة فالبادي
مع قطع النظر عن انتسابها الى
موضوعاتها لا يتصف بكونها بالذات
او بالعرض والحاصل ان الموجود
من الحركة في صورة تحريك السفينة
ليس الا شخصا قائما بالسفينة الا ان
نسبته الى السفينة كانت بالذات
بمعنى ان السفينة لذاتها متصفة
بها وان نسبته الى الجالس فيها
كانت بالعرض بمعنى ان جالسها
متحركة بالعرض ولم يتحقق حركة
اخرى قائمة بالجالس سمى حركة
بالعرض بل انما يتحقق له امر اعتباري
من جهة اي كونه بحيث سفينته تحركت
ويظهر عند هذا وما ذكره
من التنظير انه حمل افادة ما ينبغي
في كلام الشيخ على المفاد الذي ينبغي
للمستفيد حتى يصح الكلام ويطابق
نظيره والا فالافادة يمكن انتسابها
الى ما هو فاعلها حقيقة والى ما هو
فاعلها بالعرض وليس مثل هذا
البرودة بل مثل التبريد الذي يجري
فيه بالذات وبالعرض فتأمل (قال المحاكمات فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا) اقول فيه نظر ظاهر لانه
لما كان المعتبر في موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فعدم استلزام ترك الحسن
لخصوص قبح الترك لا يدل على نفي التلازم لجواز استلزامه لاحد الامرين وهو القدر المشترك بل الحق

انزلناه ولا شك ان يدنا يتحرك بالمشايعة في جهة النزول فلو سكن الحجر وجب
سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد مقاومة قطعا وثانيها ان الحركة لما انحصرت
في الطبيعية والارادية والقسرية وكذلك السكون الذي هو مقابلها
منحصر في الاقسام الثلثة فلو سكن الحجر المقسور في الهواء كان سكونه
اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهر الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا قاسر
ثمه اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجوب
السكون كما ان امتناع الخلاء قد يكون بسبب الحركة التخلخلية قوله (والحد اعم
من النقطة) لما كان الدعوى وهي ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتصل
من غير تخلل سكون عامة يتناول انواع الحركات سواء كانت في اين او كم
او كيف او وضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا
لان كل حركة من الحركات متوجه الى غاية فهي تنتهي الى تلك الغاية
فهي فاعلة حدا لكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة لان البيان في الحركة
الاينية اسهل فلهذا خصص الدعوى بعد ما عممها قوله (وانما
وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول) هذا ليس بوصف
للحركات بل هو محمول عليها فلو قال وانما حمل على الحركات كان اظهر
وانما حمله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هي الحركات المنتهية
المنقطعة والحركات المنتهية المنقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالضرورة
اي يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة
المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان الحركة ربما
تتوجه الى حد وتنبت دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا
بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هذا الحد الذي توجهت
اليه الحركة وهذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة في الاستدلال بل بيان
صدقها والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال الحركة اذا
انتهت يكون انتهاؤها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداؤها
في آن آخر وبين الآنين زمان لم يتم لجواز ان يكون ابتداء الحركة
الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة على تغايرهما
فقد بان لك ان المراد بالحدود في قوله هي التي تفعل حدودا حدود الحركة
وهي نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ في الشفاء وفي قوله وهي
التي يقع بها الوصول اي وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة

ذلك لان ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك لانه اذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن فكان مستلزما لاحد الامرين
وينبغي ان يحمل قوله وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا على انه اراد بفعله فعل ترك ما لا يحسن تركه ليستقيم
الكلام (قال الشيخ ان يمثل النظام الكلي في علمه السابق الخ) اقول هذا الكلام على
طبق كلام الشارح مبني على ان
علم الواجب بالممكنات ليس بحضورها
عنده بل بارتسام صورها في ذاته
تعالى اوفى مجرد آخر على ما سيجيء
في نمط التجريد اذ سبق العلم الحضوري
على وجود المعلوم وحضوره غير
متصور وكذا يشعر بما نقله الشيخ
ان الحكماء المحققين ذهبوا الى ان
مفيض الوجود في العالم هو الله تعالى
واما العقول وما عداها ثم فيميز له
الآلات والشرائط هذا فان قلت
العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور
فعلمه تعالى بكون زيد موجودا في
الوقت الفلاني انما هو لان زيدا
موجود في هذا الوقت لا محالة
فلو علل كونه فيه بعلمه لزم الدور
قلت تبعية العلم للمعلوم كونه ظلاله
ويعتبر مطابقته له لا انه معلول له
متأخر عنه في الوجود كيف والعلم
قد يكون متقدما على معلومه زمانا
والمتقدم زمانا لا يكون معلولا للمتأخر
فان قيل لو كان علم الواجب علة
لحدوث الحوادث المستندة اليه
ومن جملتها افعال العباد وظاهر انه
علة مستلزمة فيلزم الالجاء ويشكل
امر الثواب والعقاب قلت علم الواجب
علة لحدوث الحوادث المستندة اليه
وافعال العباد عند الشيخ مستندة
اليهم لا اليه تعالى وسيجيء لهذا
اجوبة اخرى في نمط التجريد (قال

وذلك ظاهر واما قوله فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة
فهو عكس المقدمة المذكورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود
المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان تمام البرهان ليس يتوقف على هذا
العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله
هي التي يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من الجائز
ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط اوللتنبيه على
ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو ممنوع غاية
ما في الباب انفرض الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى
ينقطع تلك الحركة ويبتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله
والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس
نقيض العكس وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف
ينقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة
وما ذلك الا التناقض محض **قوله** (واشار الى امكان وجوده في آن بقوله
فان الا يصال ليس مثل المفارقة) هذا اشارة الى امكان الوجود بعد
الاستدلال وهو هذيان والاولى ان يقال انه جواب لسؤال ذكرناه في الميل
قوله (ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني) لما كان حاصل الدليل ان ههنا
آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات
الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال يزول عن المحرك الموصل
كونه موصلا لان المحرك الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة او القاسر
وغير اصلي وهو الميل والميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول
الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الايصال ولقائل ان يقول حمل
المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير في قول الشيخ ثم انه يزول عن
كونه موصلا رجع الى ذلك المحرك الموصل فحمله ههنا على الطبيعة ينافي ذلك
ولهذا حمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية
في آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة
والآن الذي تصير فيه غير موصلة غير الآن الذي تصير فيه موصلة
فبينهما زمان سكون وقد مر ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول
الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فههناك امر ان انعدام الميل
بالمرة وزوال الايصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد

المحاكمات لا يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع) ﴿ ق ﴾
اقول الطبع اذا اقتضى سكونا فانما يقتضي سكونا في موضع معين او على وضع معين لان كل جسم اذا خلي وطبعه
لا بد له من سكون معين فهو طبيعي فاذا اخرجه القاسر عن ذلك الموضع او غيره عن ذلك الوضع كان متحركا اليه طبعا

لولم يكن هناك قاسر فبالضرورة يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقد عرفت امتناعه وزوال القاسر وان كان ممتنعا في نفسه
فلاشك في جوازه نظرا الى ذات الجسم الفلكي فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبيعية وقد ثبت امتناعه هذا
خلف قال قرا ده اما ان يكون جزئيا اوكليا اى جزئيا فقط فلا ينافي ماسيجيء من اثبات

في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجة
الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل ثم ينعدم في جميع زمان مفارقة المتحرك
عن الحد وذلك لان المحرك الموصل موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول انما
هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني لكن
حدوث الميل الثاني لايكون في آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان في آن
وهو محال بل في آن آخر فيه اللاوصول وغاية تقرير الشارح في اثبات الآن
الثاني ان يقال زوال الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوثه آني لان الميل
الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلابد ان يكون
بين الزمانين آن وذلك الآن لايجوز ان يكون لاآن الوصول ولا آن
اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ولايجوز ايضا ان يكون آن الوصول
لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود والشيء الموجود مالم يرد عليه
مايعدمه لم ينعدم والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي
هو ضده فما لم يطرأ الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل
الثاني لايكون في جميع زمان اللاوصول بل في طرف زمان اللاوصول
الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله وفيه نظر
لان الذي ثبت ان الوصول آني واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه
ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو اثبتنا السكون بذلك لدارت
الحجة ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لانسلم انه ينعدم
اذا صار غير موصل فانه اذا كان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم
فلم لايجوز ان يزول الايصال ايضا ولاينعدم فضلا عن محاولة سبب
عدمه سلمناه لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك
يجوز ان يكون بانتفاء شرط اووجود مانع ثم لوثبت وجود الميل الثاني
في آن لايكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه ولامتناع اجتماع
الميلين فلاحاجة اذن الى قوله فكان اللاايصال الذي هو معلوله حاصلا
معه وايضا كفى ان يقال اللاوصول آني لان السبب الموصل موجود
ولاينعدم الابحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلاحاجة
الى باقي المقدمات اصلا والحاصل ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقين
احدهما ان يقال ان الوصول انما يزول بالميل الثاني والميل الثاني آني
فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتمع

المراد الجزئي ايضا والاظهر ان يقول
هكذا قرا ده اما ان يكون كليا
اولا يكون كليا اصلا والثاني محال
بما ذكر (قال المحاكات ولم لايجوز
ان يتخيل او يظن) اقول لايخفى
على المنصف انه يجوز زوال الظن
الفاسد فينقطع الحركة مع انهما
حافظة للزمان وايضا عدم نيل
المطلوب في الازمنة الغير المتناهية
الازلية كيف لايورث الفتور في سعيه
(قال المحاكات لكنه منقوض بالمراد
الكلي) اقول يمكن دفع النقض
بوجهين احدهما ان الجزئي اذا
حصل فاذا تحرك بعد ذلك يلزم
تحصيل الحاصل المحال واما اذا
حصل الكلي فاذا تحرك بعد ذلك
لايلزم ذلك وذلك لان تحصيل الكلي
كان متعددا بتعدد تحصيل جزئياته
فتحصيل كل جزئي يكون تحصيلا
لذلك الكلي فتأمل وثانيهما
ان لنا ان نقول المطلوب في صورة
ان يكون مراده كليا هو حصول الكلي
في ضمن الجزئيات الغير المتناهية
ولايمكن ان يقال لعل المطلوب
في صورة ان يكون مراده جزئيا مجموع
الجزئيات الغير المتناهية اذلاشك انه
جزئي وذلك لان ادراك الامور الغير
المتناهية على نحو التعقل يمكن بان يكون
هناك مفهوم كلي جعل آلة لملاحظة
تلك الجزئيات واما تخيل الامور
الغير المتناهية معا فحينئذ كوجودها في الخارج لايقال لعل تلك الجزئيات صارت متخيلة على سبيل التعاقب في الازمنة
الغير المتناهية لانا نقول فحينئذ لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات بل حينئذ كان المراد جزئيا واحدا فاذا حصل اراد
جزئيا آخر وهكذا وهذا بحث آخر ذكره اول البحث حيث قال وانما يكون كذلك لولم يستعد بواسطة نيل ذلك

المراد لا بنياد جزئى آخر وهلم جرا الى غير النهاية (قال المحاكمات الثالث ان المباشر لتحريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به الخ) اقول وذلك لانه لو لم يكن متعلقا به لكان مباينا للسماء منفصلا عنها فكانت حركتها قسرية لا ارادية (قال المحاكمات ان المباشر لتحريك السماء هو النفس المنطبعة تحته وان الجوهر المجرد عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك وعلى هذا يظهر مخالفته لما ذهب اليه الشيخ (قال الشارح والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصوربها الخ) اقول هذا التقييد لدفع شبهة ربما تورد وهى ان الارادة الجزئية لما كانت جسمانية يجوز ان يكون نحو محاله بناء على ظن او تخيل فاسدين فاجاب بان الارادة الجزئية المنبعثة عن الارادة الكلية التي للجوهر المجرد عن الغواشي المادية لا يكون نحو محاله بناء على ظن فاسد لانه انما ينشأ من سوء الاستعداد فتأمل (قال المحاكمات امكنك دفع هذه الاعتراضات او بعضها) اقول اما دفع الاعتراض الاول وهو قوله لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا فبان يقال لما كان حركة الفلك ارادية فمراده لا بد ان يكون معشوقا وحينئذ اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفاته او شبهه والاولان باطلان فتعين ان يكون لنيل شبهه ولما كان حركة الفلك ازلية ابدية فلا بد من ان يكون المعشوق الذى يطلبه بالحركة التشبيه به ذا كمالات غير متناهية فلا يكون ذلك امرا محسوسا او متعلقا به كالنفس فلا بد ان يكون عقلا فبهذا الطريق يمكن اثبات المطلوب بدون الاستعانة بالمقدمات التي ذكرت فى الدليل لابطال كونه محسوسا لكن هذا جواب بتغيير الدليل نعم يمكن ان يقال ﴿ الآن ﴾ طلب المحسوس انما ينجذب من حيث الذات او من حيث الاحوال ويكون منشاؤه قوة شوقية شهوية واما المدافع كذلك ومنشاؤه القوة الغضبية والحاصل ان طلب المحسوس اما بكون وجوده مرادا او لم يكون عنده مع

الميلان بل آن آخر فيكون بين الآنين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آني لا يحدث فى زمان اللاوصول بل فى آن ابتدائه فيكون فى هذا الآن اللاوصول فهو لا يكون آن الوصول فلو اثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات اللاايصال وان اثبته بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال آن اللاوصول ليس آن الوصول والا لكان الجسم واصلا وغير واصل فى آن واحد وانه محال **قوله** (وانما لم يذكر المحرك الثاني) لما ذكر ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت الميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان اللاوصول آني فزعم ان الحجة تمشي من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين لا يكونان ممتنعي الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهى ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الايصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات يغني عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجة لا يحتاج الى اثباته فان كون زوال الايصال آنيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذكره لاصاب وكفى **قوله** (لان سبب الحركة اعنى الميلين معدومان) لقائل ان يقول لما كان الايصال متحققا فى زمان السكون كان الميل الاول الذى هو الموصل موجودا فكيف يكون الميلان معدومين والجواب ما مر من ان السبب المحرك الموصل انما سمى ميلا لانه مبعد من بل عن الحدود ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين **قوله** (والا لصار الآن زمانيا) لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون زمانيا لا آنيا **قوله** (لان هنالك قسما ثالثا) فان الآن حد مشترك بين زمانين فاذا انتفى الزمان الاول بطرفيه فعدم ذلك

مرادا وما ذكر من المعرفة وغيرها فمن قبيل الاول لانه معرفة المحسوس والتشبه به ناشئة من القوة الشوقية الشهوية فان قلت فى دفع قوله ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية وسيجئ وان المحسوسات متناهية لجريان برهان التطبيق لتحقق الترتب بينهما من جهة الترتب بين حركات المتوجهة اليها قلت القوة الجسمانية آلة وواسطة فى الحركة لا محركة والدليل انما قام فى الثانى دون الاول واما المحسوسات فيمكن ان يكون حصولها على سبيل التعاقب نعم يمكن ان يقال ذلك المحسوس المتشبه به بان كان فلكا آخر كان متحركا وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل وان كان من العنصريات لزم استكمال العالى بالسافل وكذا يمكن دفع قوله لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب بمثل مامر آنفا وهو ان ذلك المشبه به الذى كان متصفا بصفات كمال غير متناهية متعاقبة ان كان فلكا آخر ينقل الكلام ولا يجوز ان يكون جسما عنصريا او ما يحل فيه والا لزم استكمال العالى بالسافل وكذا لا يجوز ان يكون نفسا غير فلكى اذ لا يكون لغيرها كمالات غير متناهية لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب. وكذا يمكن دفع قوله يجوز ان يكون هو المبدأ الاول بان الحركات المختلفة بالنوع لا يكون التشبه بامر واحد غاية الامر ان تلك الحركات على هذا التقدير يختلف قوة وضعفا ولكن يكون متشابهة لا مختلفة فتأمل (قال المحاكات ان اريد به الاحتمال فى نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة) اقول الجواب عنه ان اجزاء الفلك يتعين بعضها للقطبية ويكون ساكنا وبعضها يتعين لكونه منطقة ويتحرك بحركة سريعة وما هو اقرب الى المنطقة ويكون حركته سريعا بالنسبة الى ما هو اقرب الى القطبين فهذه الاختلافات لا يمكن استنادها الى طبيعة الفلك او هيولاه لان طبيعة الجميع وهيولاه واحد فلا بد من استنادها الى الاعراض والتشبه بمعشوقة نعم يمكن ان يقال الموجود ههنا ليس الا متحركا واحدا هو جرم الفلك وحركة واحدة فا ثمة جو كثرة المتحركات واختلاف احوالها من السكون والحركة والسرعة والبطؤ انما هو بحسب الفرض والاعتبار غاية الامر انه اعتبارى متحقق

الآن واقع فى كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقى ولا استحالة فى ان يكون الشئ معدوما فى زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصف الشئ بصفة فى زمان ويكون فى الآن الذى هو ذلك طرف الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم فى زمان الا انه ليس فى طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان للآن آن آخر **قوله** (كان ذلك الشئ فى الجزء الاول موجودا معدوما معا) لان الحاصل فى الجزء الاول موجود فيه والذى سيحصل فى الجزء الثانى غير موجود فى الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذى سيحصل بعينه يلزم ان يكون الشئ الواحد موجودا معدوما معا وانه محال **قوله** (واذ ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المعروض انما يحصل دفعة) لو استدل على ذلك بان وجود الشئ اوعدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج بل يكون دفعة وفى آن فيلزم تتالى الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلابد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجى ان يكون دفعيا كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فبيان امتناع الحصول التدريجى مستدرك اذ لو ثبت هذه القضية كفت فى الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول آن الحصول فلا نسلم ان كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هى موجودة فيه وان اراد انه يوجد فى زمان هو اول ازمنة حصوله فمسلم ولكن من اين يلزم تتالى الآنات **قوله** (اقول على الوجه الاول) الشئ اما ان يحصل على سبيل التدريج اولا ومعنى الحصول على التدريج حصول ماله هوية اتصالية تمتنع ان يقع الا فى زمان بل لابد وان ينطبق على اتصال الزمان كما فى الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة فى اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الا حصول شئ واحد فى زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء يفرض فى الحركة ايضا اجزاء يكون فى تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون الحركة فى الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجى وهو حصول فى الزمان لا فى طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو اما الحصول فى طرف الزمان وهو الآن لا فى الزمان او الحصول

فی نفس الامر بناء علی انه منشأ انتزاع فی الخارج وکان وجود تلك الاجزاء بالفعل انما هو بحسب العرض
فکذلك تلك الاحوال وکان وجود الاجزاء مستندا الی علل واسباب خارجة عن الطبیعة والهیولی فکذلك اختلاف
احوالها ویمکن ان یقال اختلاف تلك الاحوال مستند الی التشخصات الوهمیة لتلك
الاجزاء بل یقال لعل تمیزها و تعینها
الوهمی بنفس تلك الاحوال
(قال المحاکمات سلمناه لکن لانسلم
ان اختلاف تحریکات النفس الافلاك
بواسطة اختلاف الاعراض لم لایجوز
ان یکون بسبب اختلاف فی القوة
والضعف) اقول لوکان سببه اختلاف
النفوس فی القوة والضعف لزم تشابه
الحرکات وعدم اختلافها الا فی القوة
والضعف کالاختلاف فی المتشبهات بها
علی مامر فی الشرح حیث قال والشیخ
ابطل ذلك بانه یقتضی تشابه الحرکات
فی الجهات والاقطاب وان اوجب
قصور فانما یوجب ضعف المتشبه
عن التشبه التام لامخالفته (قال الشارح
وذلك لان کل قصد یکون
من اجل المقصود فهو انقص وجودا
من المقصود) اراد ان کل قاصد
من حیث انه قاصد یکون انقص
وجودا من مقصوده ای مما یحصل
مقصوده منه لان کل ماهو من اجله
ای اجل القصد فیه والغرض منه
شیء آخر فهو اتم وجودا من الآخر
القائم به من حیث القصد ولایجوز
ان یستفاد الوجود الاکمل من الانقص
بان یکون الاکمل یستکمل
بالانقص وانما وجهنا هذا الکلام
بهذا التوجیه اذ لو حملنا علی ظاهره
یرد علیه انه یلزم ان لایحصل شیء
بالقصد فیلزم نفی الفاعل المختار اذ
الدلیل جار فیه بعینه (قال المحاکمات
وهذا نقض وان سماه الامام معارضة) اقول حمل کلام القول علی انه نقض اجمالی ولهذا ﴿ فیه ﴾
اورد علیه المنع حیث قال ان منع مانع الخ ولایخفی علیك ان ما نقله الشیخ عن هؤلاء القوم مجرد دعوی بلا دلیل
فما اورد علیهم لایصلح للنقض الاجمالی اصلا ولا للمعارضة الاصطلاحیة نعم یمکن حمله علی المعارضة التقدیریة

فی الزمان دون الآن او الحصول فی الزمان وفی طرفه ومعنی الحصول
فی الزمان لا علی سبیل التدریج ان لایوجد فی ذلك الزمان آن الا و ذلك
الشیء حاصل فیه ککون الشیء متحرکا فان هذا لایصدق علی الجسم
فی طرف الزمان لان الحرکة زمانیة نعم یصدق علی الجسم فی کل آن
یفرض من آنات زمان حرکته والتمثیل باللا وصول ینافی ما تقدم
من ان اللا ایصال واقع فی الآن الفاصل وما تأخر من قوله فی الفائدة
فان کون الشیء غیر موصل قد یقع فی آن کما یقع فی زمان فلا فرق
بینه وبین الکون والتربیع والتثلیث فانها قد تحدث فی الآن وتستمر
وقد ظهر مما ذکر ان بین الحصول التدریجی والدفعی واسطة فان
الحصول الدفعی هو الحصول فی الآن ومقابله لیس هو الحصول
التدریجی بل الحصول فی الزمان والحصول فی الزمان لاینحصر فی الحصول
التدریجی بل یکون علی وجهین احدهما حصول ماله هویة اتصالیة
ینطبق علی الزمان وهو الحصول التدریجی والآخر حصول فی الزمان
لا علی وجه الانطباق بل علی وجه یوجد فی کل آن یفرض فی ذلك الزمان
فالحصول الزمانی اعم من التدریجی وغیره فهذا القسم واسطة بین
الدفعی والتدریجی فلایلزم من ان لایکون عدم الآن تدریجیا ان یکون
دفعیا لجواز ان یکون زمانیا لاتدریجیا بان یکون حصوله فی جمیع الزمان
الذی بعده ومما یوضحه ان نسبة الآن الی الزمان نسبة النقطة الی الخط
غیر ان النقطة انما یکون فاصلة والآن لایکون الا واصلا فکما ان النقطة
یوجد فی طرف الخط فقط ولایوجد فی نفس الخط ولایلزم منه ان یکون
للخط طرف آخر یکون عدم النقطة واقعا فیه فکذلك الآن طرف للزمان
ومعدوم فی جمیع الزمان لیس فی طرف آخر للزمان وتحریر جواب شبهة
الامام انا نختار انه یوجد فی الجزء الاول من الزمان شیء من الحرکة
وکذلك فی الجزء الثانی شیء آخر لکن لایلزم ان یکون الموجود اشیاء
متعددة وانما یلزم ذلك لوکان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان
شیء واحد له هویة اتصالیة والحرکة ایضا متصلة واحدة منطبقة علیه
اونقول نختار انه لیس یحصل فی الجزء الاول من الزمان شیء من الحرکة
قوله فلم یکن حصول الحرکة فی کل الزمان بل فی بعضه قلنا لانسلم هذه
الملازمة وانما یلزم لوکان للزمان جزء واقع ولم یحصل جزء من الحرکة

فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان او الحركة لا بانتفاء الحركة واعترض على الحجة المبنية على الميلين بمنع وجود الميلين ثم بمنع امتناع اجتماع ميلين مختلفين ثم بتجويز وجودهما فى زمانين بان يقال الميل الثانى يحدث فى جميع الزمان الذى بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الآن فى جميع الزمان الذى بعده فهذا تجويز وجود الميل الثانى فى زمان والميل الاول فى زمان وان يكون بينهما آن لا يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذى ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثانى فى جميع الزمان الحاصل فيه بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثانى كما ان عدم الآن فى جميع الزمان الذى بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين وهذا الوجه بالاعتراض انسب على ان التفصى عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاحاطة بما مر **قوله** (وتقريره ان كل حركة فى مسافة) المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كأنه قال كل حركة من الحركات المختلفة اعنى التى لها حدود ينتهى الى سكون فهى لا يحفظ الزمان واما الحركة التى لا تختلف فهى اما مستقيمة او مستديرة والحصر ممنوع لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة اللهم الا ان يستدعى حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه **قوله** (وما ذكره الشيخ فى الشفاء) وهو ان الحجة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظ المباينة باللامماسة فغير مناف جواب لسؤال وهو زوال الوصول هو اللامماسة والشيخ قال لو بدلت المباينة باللامماسة لم يتم الحجة فكيف يتم اذا بدلت المباينة باللاوصول اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول اذا اثبت الميل الثانى وعدم اتمامها باللامماسة للاقتصار عليها فهو تغير لا اثر له فى المعنى **قوله** (يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية) المطلوب ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما فى الشدة فلما مر واما فى المدة او فى العدة فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر او بالطبع وهما محالان اما بالقسر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين فى الصغر والكبر الى غير النهاية فى العدة او المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين فى الجانب الغير المتناهى وانه محال

اى يصير كلام الشيخ معارضة لو استدل على ما ادعوه ولعل كلام الامام مبنى عليه والاظهر ان ما ذكره منع ومناقضة على الدليل الذى ذكره الشيخ على اثبات كثرة العقول على ما يشعر به قول الشارح ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا حيث حمل كلام الشيخ على انه اذا جوز كون خصوصية الحركة لاجل نفع السافل فليجوز ان يكون اصل الحركة لاجله مع انكم لا تجوزونه (قال المحاكمات وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ بجوز السكون على الفلك الخ) اقول دفع الشيخ اولا كلام هؤلاء القوم بانه اذا جوزوا كون خصوصية الحركة لاجل نفع السافل ولم يتحاشوا عن كون العالى مستكملا بالسافل فليجوزوا كون اصل الحركة لاجل نفع السافل بان كان الحركة والسكون بالنسبة الى حصول غرضه واستخراج كمالاته متساويين واختيار الحركة لاجل نفع السافل واعترض عليه الامام بان الحركة والسكون ليسا متساويين بالنسبة الى غرضه بناء على ما مر ان غرضه التشبه بالعقل باستخراج الاوضاع وذلك انما يحصل بالحركة دون السكون واجاب عنه الشارح المحقق بان من قال ان الحركة والسكون متساويان بالنسبة الى غرض الفلك وجوز السكون على الفلك بالنسبة الى غرضه فى اصل الحركة لا يسلم كون غرضه التشبه المذكور الذى لا يحصل الا بالحركة وذلك لان اثبات كون غرض الفلك التشبه المذكور مبنى على اصل فاته هؤلاء فى التجويز المذكور وهو كون العالى لا يكون مستكملا بالسافل فبعد فوت هذا الاصل والتجويز المذكور لا يسلم منهم كون غرض الفلك التشبه الذى لا يحصل الا بالحركة فصار حاصل كلامه انه ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة الى غرض الفلك فى اصل الحركة مع تسليم انه يطلب التشبه به منهم بل ذلك انما يسلم منهم بناء على اصل قد فاتهم

في التجويز المذكور فالحكم بالتسوية والتجويز اللازم منه على تقدير تقدم تسليم التشبه لا في نفس الامر والتسوية
المذكورة امر مقدر لازم من تجويزكم لا واقعي ثم بعد الفراغ عن توجيه رد الشيخ عليهم المبني على ذهولهم عن الاصل
المذكور قال فلابد من المصير الى الاصل المذكور والتنبه له بقوله والعلة الداعية الى آخره

وعند هذا ظهر انه لا زيادة في كلامه
اصلا كما فهمه صاحب المحاكمات
(قال المحاكمات فلا يبعد ان يكون
استمرار انفعال نفس الفلك موجبا
لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو
تشبيع دوام حركة الفلك) اقول لا يخفى
ان ما ذكره سابقا من ان الحركة محصلة
للكمال يقتضي تقدم الحركة على
الكمال وانفعال نفس الفلك عن المفارق
وقد صرح بذلك صاحب المحاكمات
حيث قال فهناك اربع سلاسل سلسلة
الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم
سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات
والكمالات وما ذكره ههنا يدل على
ان حصول كل حركة الكمال وانفعال
نفس الفلك عن العقل كان متقدما
على الحركة فبينهما تناقض والجواب
ان حصول كل حركة متقدم على كمال
وذلك الكمال متقدم على حركة اخرى
مترتبة عليه كما مر في تكملة النمط الثالث
في الحركات الحيوانية ان حدوث كل
ارادة سبب لحدوث حركة وحدوث
كل حركة سبب لحدوث ارادة اخرى
هذا لفظ الاستمرار والدوام دفع هذا
السؤال بان العلية من احد الجانبين
باعتبار الحدوث ومن الآخر باعتبار
الاستمرار والدوام فظاهر الفساد
لانه قد تقرر ان علة الحدوث هي
علة البقاء والاستمرار (قال المحاكمات
والانقسام الفرضي لو كفى لم يكن
الحركة المدرة متناهية) اقول
الجواب ان المراد الانقسام بحسب
الفرض الى اجزاء يكون مجموعها غير متناهية بحسب المقدار وهذا بخلاف حركة المدرة ﴿ من ﴾
وتوضيحه ان المراد بعدم تناهي حركة الفلك بحسب العدة ان يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية
كالدورات غير متناهية والمقدارات المتساوية اذا كان عددها غير متناه فالمجموع الحاصل منها يكون مقدارا غير متناه

لا يقال هذا الدليل انما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير
المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك جسما
من الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ فنقول لا شك في امكان
التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية
غير متناهية لامكن ان تحرك جسما وبعضه من مبدأ مفروض وحينئذ
يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين كل حركتي الجسمين المختلفين
تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر
وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي
فرضناه غير متناه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطوء
كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة الفلك الثوابت مع انهما غير
متناهيين وتقرير الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة او العدة
واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة او العدة
لا مجرد التفاوت في السرعة والبطوء اما في المدة فلان القوة الجسمانية
لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر كان زمان حركته غير
متناه لانا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك فاذا حركت
جسما اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون
اقصر لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس
الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في العدة
فلانها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسما يكون عدد
حركاته غير متناه لانه المراد بعدم تناهي القوة في العدة واذا حركت جسما
اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر
من العدد الاول فيلزم انقطاعه **قوله** (فاجاب بان المحكوم عليه ههنا)
اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال ولا شك ان قوة
القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت في القوة
بخلاف الحوادث فانها لما لم يكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه
بالتفاوت وللسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتم لزومه اما تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الانفعال فان زعمتم ان
اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان زعمتم
ان اللازم المحذور هو التفاوت في الانفعال عاد الاشكال وكان مراد الامام

وهذا بخلاف حركة المدرة لان انقسامها الى الاجزاء الغير المتناهية انما هو على سبيل التناقص والمركب من المقادير الغير المتناهية اذا كان انقسامه اليهما على سبيل التناقص لايلزم ان يكون غير متناه على ماذكره الامام في شرحه وقد فصله بعض المحققين (قال المحاكمات وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة) اقول في الجواب ان اتصاف القوة بالزيادة والنقصان انما هو باحد الاعتبارات الثلاث واذا اعتبرت من حيث هي فلا يتصف بشيء منهما والحاصل انهما يعرضان الكم بالذات وما عداه انما يتصف بهما بالعرض و بواسطة ماهو كم بالذات اما المتصل كالزمان اى المنفصل وهو العدد واذا عرفت هذا فنقول ان اراد بلزوم كون القوة الاولى اقوى من الثانية لزوم كونها اقوى منهما في الشدة فغير لازم وهو ظاهر وان اراد لزوم كونها اقوى منهما في المدة فانتفاء اللازم غير مسلم اذ لامعنى له الا كون زمان حركة القوة الاولى ازيد من زمان الثانية وهذا مما لا شك فيه (قال المحاكمات فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف هي لم ينقطع حركتنا) اقول فيه نظر ظاهر لانا نعلم بالضرورة ان الحركة اذا وقعت على خط مستقيم ثم انعطفت عنهما الى جهة اخرى بحيث يحدث زاوية الانعطاف كانت الحركة الاولى مخالفة للثانية في الميل وفي الجهة فلا يكون محدين متصلين فيكونان حركتين مختلفتين اذ لا معنى لاختلاف الحركتين سوى هذا نعم يمكن ان يقال الحركة الحافظة للزمان لعلها حركة دورية كحركة النقطة الجوالة بان ينتقل المتحرك بهذه الحركة عن جهة الى اخرى وعن سمت الى سمت آخر من دون ان يحدث الزاوية لكن في صورة تحقق الزاوية لاشك في تحقق اختلاف الحركتين (قال المحاكمات فلا امتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات) اقول فيه بحث لان هذا لو تم فانما يتم اذا كان المتحرك واحدا واما اذا كان هناك متحركات

من قوله انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه لكن سها في عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المقسور طبيعية عائقة عن التحريك القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلما كان تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ ما احال قبول الغير المتناهي الذي ليس بمجموعه موجودا في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان وبان ذلك لاينافي كونه غير متناه بل في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا يكون له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا في احدهما فقط والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لايكون الا في الجهة الاخرى وقوله في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم التناهي وبالكثرة والقلة كامتناع وجود الغير المتناهي على الشرائط المقررة عند الحكماء فانه بدليل لا بمجرد النظر الى مفهومه واما قوله لانهما من خواص الكم المتناهي فممنوع لانتقاضه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته فذلك شيء آخر وحاصل الجواب ان يقال هب ان الغير المتناهي الذي يتعاقب لايقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع وكان كلام الشيخ حيث قال الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو محال وان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان كان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم فلانسلم انه محال وانما يكون كذلك لو كان قوله الزيادة والنقصان

في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا بخلاف ما نحن بصدده للزوم التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب الغير المتناهي وانه كما هو محال في الخارج محال كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب ان تكون مأخوذة بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد والجزء الذي لا يتجزى وغيرهما **قوله** (مقدمة) اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا في المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسما ما يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعني القوى وهذا في المقدمة الثانية والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها متجزية بتجزيها وهذا في المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف **قوله** (اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده) هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لا ينقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل **قوله** (فالقوة المحركة للسماء غير متناهية) ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية وانها دورية والحركة الدورية هي السماوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية ينتج ان القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فتكون قوة مفارقة اما عقلا وهو المطلوب او نفسا والنفس المفارقة انما تحرك جسمها لتحصيل الكمالات اللائقة بها وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون

في آن انتهاء حركة احدهما بحركة الآخر فلا يلزم ذلك اجيب بانه حينئذ لم يكن تلك الحركة متصلة واحدة لاختلاف الموضوع وذلك يقدح في اتصال الزمان ثم انه يرد عليه انه لا دليل على ان الزمان من الازل الى الآن متصل واحد بل لعله مركب من قطعات كل واحد منها قابل القسمة نعم لا يمكن تركيبه من اجزاء غير قابلة القسمة نقول بهذا ثبت امتناع كون الحركة الحافظة للزمان مختلفة مطلقا سواء كان هناك متحرك واحد او متحركات متعددة من غير حاجة الى التمسك بان بين كل حركتين مختلفتين زمان السكون مع انه لم يثبت على ما ستعرفه (قال المحاكمات فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول) اقول فيه نظر لان من قال بان الوصول زماني كان تحققه عنده موقوفا على مرور الزمان ولم يكن عدم تحققه في نصف ذلك الزمان محذورا عنده فالصواب ان يقال لما كان الوصول يحصل عند انقطاع الحركة كان آنيا بالضرورة (قال المحاكمات فربما تلزم السكنات في مثل تلك المسافة كما اورد الشيخ الخ) اقول ههنا بحث لان سكون الحدود بالفعل في الصورتين مبني على ان اختلاف الاعراض الغير القارة كما في النقض الاول بناء على ان التماس من الاعراض الغير القارة كما في النقض الثاني يوجب الانقسام والامتياز في الخارج وقد عرفت في اول الطبيعيات ما فيه ومع ذلك فيرد عليه انه لو صح ذلك لكان جاريا في حدود المسافة على ما ذكره الشارح في النقض الثاني لان التماس في كل آن بحد آخر فينقسم المسافة كما في الصورة الاولى وكذا يجري في النقوض المنقول عن الامام والتفرقة تحكم بحث ثم اقول الزام السكون في صورتي النقضين على ما نقله عن الشيخ مكابرة صريحة وكيف يصح ان يقال ان كان متحركا متحركا في سطح متصل واحد كان كذلك ايضا ويكون تلك حركة واحدة متصلة لا يتخلل بينها سكون اصلا ثم اذا صبغ بعضه فحينئذ

اذا تحرك فيه يلزم تخلل السكون (قال المحاكمات احدهما ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مسامحة) اقول لايخفى على احد انهم كثيرا مايسندون الافعال الى الالات بالصدور عنها (قال المحاكمات فيكون في طرفه زوال الوصول وذلك لتحقق علته وهو الميل الثاني) اقول فيه نظر لان زوال الوصول

الكمالات حاصلة له بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية فان قلت ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لاعقلية وان اراد بها شيئا آخر فلا بد له من دلالة فنقول الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولاشك انها يجب ان يكون غير متناهية الآثار والا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد ان يقال الدليل لم يدل الاعلى ان الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب ايهام العكس ولم لايجوز ان يكون في مركز الارض كرة يتحرك بالارادة و يكون الزمان مقدار حركتها واعلم ان المطلوب من هذه الفصول ليست اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان للحركة السماوية غاية هي العقل والا لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان الحركة الدورية سماوية و لهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب آخر من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك واستنتج ههنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء قوله (وبه ينحل مااشكل على الفاضل الشارح) لما ذكر الشيخ ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية و العقل محرك اول اعترض الامام بان الحركة الغير المتناهية اما ان تصدر عن العقل اوعن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لهما والجواب ان العقل علة غائية والقوة الجسمانية علة فاعلية وايضا صرح ان محرك الفلك على الاجمال شيئان الاول ما يحرك تحريك المعشوق العاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله والثاني مايحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة فيه وذلك المحرك العقلي لاجائز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشر للحركة متغير ومستكمل فلايكون الحركة منه بل محركا للفلك على سبيل التعشق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلثة بعيد عقلي يحرك على وجه العشق وقريب ملابس للحركة ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير و يكون لها تصورات

عبارة عن المفارقة وهي لاتحصل الا بالحركة ومرور الزمان الا انه لايمكن تعيين ذلك الزمان لان كل زمان فرض فلا شك ان المفارقة حاصلة في اثنائه والحاصل انه لايتحقق ان كان هذا للمفارقة مبدأ بان كانت المفارقة حاصلة فيه لم يكن حاصلة قبله ولاينافي ذلك حدوث الحركة بناء على ان ليس لها اول حقيقي لان مسبوقيتها بالعدم ضروري اذ حين عدم ابتداء الحركة لاشك في انه لم يتحقق الحركة ثم لايقتضي توقف المفارقة على مرور الزمان ان تكون المفارقة امرا تدريجيا منطبقا على مجموع الزمان منقسما بانقسامه كالحركة بمعنى القطع بل انما يكون هذا مثل الحركة التوسطية فانها مع كونها غير منقسمة امتداد المسافة موقوفة تحققها على مرور الزمان والحق ان الوصول لما كان حدوثه بانقطاع الحركة كان آنيا واللاوصول لماكان حدوثه بالحركة كان تدريجيا لكن لامثل الحركة بمعنى القطع المنطبقة على الزمان بل مثل الحركة التوسطية واذا ثبت ان اللاوصول زماني فلوكان الميل علة موجبة له اي مستلزمة سواء كان فاعلا مستقلا اوجزأ اخيرا على مايبتني عليه كلامه كان زمانيا ايضا لامحالة ثم لافرق بين كون الميل الثاني علة للاوصول وبين كون الميل الاول علة الوصول فلوكان في الصورة الاولى علة مستلزمة كان في الثانية ايضا كذلك ويلزم حينئذ تخلف المعلول عن العلة الموجبة فتأمل فان قلت لما كان الميل علة للحركة على ماتقرر فلوكان زمانيا ولزم تقدم الزمان عليه لزم تقدم المعلول على علته قلت كل آن يفرض بعد ابتداء الحركة.

يتحقق الحركة والميل المحرك فكما لايمكن فرض آن يتحقق فيه الحركة ولايكون حاصلا قبله فكذا لايمكن فرض آن يتحقق
فيه الميل ولم يكن الميل حاصلا قبله وتقدم الميل على الحركة انما هي بالذات لابالزمان والحق ان اريد بالميل ما يبعد او يقرب
بالفعل فلا ينفك عن الحركة و يكون زمانيا مثلها وان اريد به من شانه ذلك كان متحققا عند كون
الجسم فى الحيز الطبيعى مع انهم صرحوا بعدمه فيه على ما ذكره المحاكمات ههنا (قال المحاكمات اجاب بانه ليس كالحركة) اقول لم يرد فى الجواب على اعادة ما او رد عليه السؤال (قال المحاكمات ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك الخ)هذا تحقيق حسن يندفع به ما اورده الامام فى النمط الثانى على الشيخ حيث حكم بانه لايتحقق الميل حين وصول الجسم الى الحيز الطبيعى بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد تحس ميله (قال المحاكمات وفيه بالفعل التنحى عنه) اقول انما يلزم التنحى بالفعل لو اعتبر فى الدليل الميل الثانى من حيث انه مبعد ومزيل للمتحرك وحينئذ كان زمانيا لامحالة بل لابد من ان يعتبر اصل القوة كما فى الميل الموصل وحينئذ امتناع اجتماع القوتين ممنوع لان المحال توجه الجسم فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين والقوة من حيث هى غير موجبة للتوجه الى جهة والتنحى عن الاخرى فحين اجتماع القوتين انما يلزم توجه الجسم بالقوة الى جهتين والتنحى عن مقابلهما لابالفعل وذلك غير محال (قال المحاكمات فلا شك ان يدنا يتحرك بالمشايعة فى جهة النزول) اقول يمكن ان يقال لعل زمان الوصول للطافة غير محسوس وقد تقرر هذا الايراد فى المشهور بان الحجر المرمى الى فوق حين نزول
الجبل كان يسكن لامحالة و يلزم سكون الجبل ويدفع بان الهواء الذى يتحرك بحركة الجبل يمنع ❊ اشارة ❊
وصوله اليه ولعله لهذا غير الايراد الى ماذكره ويمكن دفع هذا الدفع بانا اذا رمينا حجرا الى جبل وفرضنا ان
آن وصوله الى الجبل كان الجبل يميل الى السقوط اذ لاشك فى جواز ذلك فيلزم سكون الجبل بها وقد يدفع تارة بانا نفرض

كلية وجزئية ويتأثر من تصوراتها الجزئية التى تحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة فيرتسم فيها صور الاوضاع الجزئية و يحدث منهما الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم **قوله** (ونبه على الجواب) اى لانسلم ان المباشر لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد عن العقل المفارق فيهما امور متصلة غير قارة وينفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية و بواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظر اما الاول ان القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك تصريح بان الصادر عن الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لاتحفظ الزمان فبينهما تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الفلك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احداهما ونهاية الاخرى فهى الحركات التى تفعل حدودا و نقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لايكون بين تلك الحركات حدود فحينئذ لايكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثانى ان التحريكات لاعلى سبيل الاستقلال صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لاعلى سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل قوة يحرك جسما لاعلى سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها تحركات كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة فى النفس الجسمانية امور متغيرة وعندهم ان الثابت لايكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانيهما لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لايجوز مثله فى سائر القوى وحينئذ لايمكن القطع فى شئ من القوى الجسمانية بانها لاتقوى على اعمال غير متناهية فقوله وحينئذ

حركة حجر لا بحركة الهواء اللازم من الجبل ويجاب بانه حينئذ لا استحالة في المقاومة واقول فيه نظر ظاهر لان مقاومة الصغير للعظيم محال سواء كان التفاوت كثيرا او قليلا وتارة بان عدم حركة الجسم بحركة هواء الجبل ايضا مستبعد فتأمل

وقد يجاب عن اصل السؤال بان السكون آني والحركة زمانية وذلك كما ترى بل الحق في الجواب ان يقال الضرورات الطبيعية قد تجوز الامور المستبعدة كما في امتناع الخلاء فبالحقيقة سكون الجبل لازم من ذلك لا من قوة الحبة والمحال هو الثاني دون الاول (قال المحاكمات فلو قال المساجل على الحركات كان اظهر وذلك لانه خبر لها الا صفة ولا نعتا لها) وانت تعلم ان المراد ليس هو الوصف النحوي (قال المحاكمات نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود المسافة واذا لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة) اقول كل حد ينقطع اليه الحركة بالوصول اليه يصدق عليه ان الحركة متوجهة اليه في الجهة وان لم يصدق عليه ان الحركة متوجهة اليه قصدا وبالذات او المراد من التوجه المعنى الاعم فلا مساهلة (قال المحاكمات والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات) اي لم يذكر معه ما يدل على انتهاء الحركات على ما يشير اليه والحاصل انه لم يذكر حديث الوصول والميل الموصل والمراد بالمقدمة المذكورة في قوله فهو كعكس المقدمة المذكورة ما ذكره اولا بقوله وهذا ليس بيان فائدة تلك المقدمة قوله واي تفسير لتلك

اشارة الى هذا الوجه اي وحين اذا جاز صدور الامور المجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه ليس بمستكمل و المتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما معد لفرد من الاخرى احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية والاخرى سلسلة الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة عن العقل وتلك الحال الانفعالية تعدها لاصدار حركة لاحقة وهذا كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حد آخر شعرنا به وتخيلنا قطعه فقطعناه ثم تخيلنا قطع حد آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة لتخيل وهو انفعال وكل تخيل علة لحركة لاحقة **قوله** (والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك آخر) لانه اذا كان شيء محركا ومتحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركه نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا وانه محال وان كان محركه غيره فذلك المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير متحرك قالوا وذلك المحرك هو المبدأ الاول او العقل الاول وما عداه من المحركين متحرك وهذا الذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض والنفس والعقل ليس بمتحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الافلاك فانحصر محركات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان يقال لا نسلم ان كون المحرك فاعلا قابلا محال فان من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين فان القوة محركة من جهة انها تنفعل من العقل متحركة من جهة انها حالة في مادة وكيف لا يكون محركها نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعني الفلك هو تلك القوة فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة العنصرية محركة متحركة بالعرض وليس محركها بالحركة العرضية الا اياها واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء مقدما على الاعتراض الا انه ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استغفار

المقدمة وهي التي اشار اليها الشارح في قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي الخ وتلك المقدمة هي التي ذكرها الشيخ والشارح اخذ عكسها وفرع عليها بقوله فالحركة التي تقع الخ ولا حاجة اليها ودلالة هي التي يقع بها الوصول على الحصر والمساواة من جهة ان المبتدأ جمع معرف باللام فيفيد انحصار جميع افراده

فى الخبر والخبر معرفة وهى ضمير الفصل فينئذ كل منهما حصر الخبر فى المبتدأ والمساواة مرجعها الموجبتان الكليتان
اللازمتان من الحصرين واشار بقوله لكن من الجائز الى ان كلام الشيخ قابل للتوجيه بان لم يكن المفهوم مرادا منه
لان دلالة العبارة المذكورة على الحصر والمساواة بطريق المفهوم لا المنطوق على ما
علم فى موضعه فالاستدراك فى
البرهان انما يرد على الشارح دون
الشيخ وانت تعلم ان الامر فى ذلك
هين (قال المحاكمات وليت شعرى
اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة
كيف تنتقض الحجة المشهورة بالحركة
الواحدة الواصلة الى الحدود
المفروضة) اقول فى الجواب ان
الشارح لم ينف الوصول عن الحركة
الواحدة مطلقا بل انما نفى الوصول
بالفعل واثبت الوصول بالفرض على
ما صرح به ويكفى الوصول بالفرض
لنقض الدليل وجريانه اذلا شك ان
بالحدود المفروضة يتحقق الوصول
الفرضى وقد اعترف صاحب المحاكمات
بورود النقض فى الحدود المفروضة
عند شرح نقض الشارح فلا غبار
فى كلام الشارح اصلا (قال المحاكمات
لما كان حاصل الدليل ان ههنا آنين
آن الوصول وآن اللاوصول) اقول
هذا حاصل الدليل على ما فهمه
الامام وكان هو الحجة المشهورة
بعينها وبنى الشارح الدليل على
الميلين للتخلص من ورود الاعتراض
الذى كان متوجها على الحجة
المشهورة فعند شرح كلام الشارح
لا ينبغى جعله حاصل الدليل هذا
(قال المحاكمات فحمله ههنا على
الطبيعة ينافى ذلك) اقول هذه صنعة
الاستخدام معتبرة عند علماء البيان
ولا يلزم منه فساد من حيث المعنى
فتأمل (قال المحاكمات والصواب
ان يقال اذا زال وصول الجسم المحرك الخ) اقول يعنى ان عند زوال الوصول ينعدم امران
اصل القوة وكونها موصلة وينبغى بناء الدليل على انعدام اصل القوة حتى لا يرد عليه ما مر من ان اللاوصول
زمانى على ما اورد عليه الشيخ ولا يعين على زوال الوصول حتى يرد لكن يتوجه حينئذ ان لا دليل

واستهزاه اجره عنه والواجب فى قوله فاذن هى عقول مفارقة ان يقول
نفوس مفارقة لما قدم من اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية

قوله (يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل
مجرد) قبل تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر
الخمسة فالموجود اما ان يكون فى موضوع وهو العرض اولا فى موضوع
وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهيولى
او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او لا حالا ولا محلا فان كان متعلقا
بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل اذا ثبت هذا فنقول
المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره
ويمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسما والا لزم صدور الامرين
من الواحد الحقيقى ولا صورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شئ
منهما علة الاخرى او واسطة ولان تأثير الصورة موقوف على تشخصها
وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة
لو كانت علة للصورة كانت فاعلة وقابلة معا وانه محال ولا نفسا لان فعال
النفس يحتاج الى المادة فلو كانت معلولا اول فاما ان يصدر عنها شئ
اولا فان لم يصدر عنها شئ آخر لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر
منها شئ وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة
موجودة قبل وجودها وهو محال فتعين ان يكون المعلول الاول هو
العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار انه لا يصدر من النفس شئ
ولا نسلم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر عن المبدأ الاول بشرط
وجود النفس شئ آخر هو آلة للنفس لابد له من دليل الثانى ان قولكم
افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو
ممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد بالنفس هو الذى يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل
ربما يتوقف فعله وفيضانه على وجود المادة بل على استعدادها الثالث
لا نسلم انه اذا لم يكن المعلول الاول النفس والجسم ولا جزء منه يكون هو العقل
وانما يكون كذلك لو كان جميعا لانه موجودة فيه بالفعل وجوابه
ان الموجودات الجوهرية منحصرة فى الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة
تعين ان يكون هو العقل واما حصول جميع كمالاته بالفعل فهو لم تثبت

على انعدام الميل واصل القوة فى زمان المفارقة اذكما ان القوة باقية حين الوصول مع زوال التحريك عنها فلم لا يجوز بقائهما مع زوال الوصول عنها لا يقال مثل هذا يرد على التقرير الآخر لانا نقول بل لا يرد لان زوال الوصول ثابت بالفرض ثم قال يمكن تقويم الدليل من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل حتى يرد انه لم يثبت بعد (قال الحكايات

الا بدليل آخر قوله (فالنظر فيه من العلوم الرياضية) فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو من الالهيات ولعلهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنهما من علم الهيئة قوله (كالقائلين بالمنشورات) المنشور شكل مجسم يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان وقوله الا القمر يخرج مثله عن فلكه الكلى فهو لا يكون فلكا كليا ولا جزئيا قوله (وانكر الفاضل الشارح) لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفى حركة الكواكب بنفسها فى الافلاك ان موازاة مركز تدويرى القمر وعطارد او جيهما فى كل دورة مرتين انما يتصور لو كان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالى وحركة على خلاف التوالى فلو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة وهو انه محال وتوجيه الجواب انا لا نسلم ان جسما واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله فى الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا فى جهتين حصلت حركة واحدة مساوية بفضل احديهما على الاخرى وليس بلازم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم فى الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين وتحقق الموضع يحقق الحركة بالعرض فنقول لا شك ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هى الحركة فان الجالس فى السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكانه كما ينتقل السفينة من مكانها الا ان الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل اوضاعه واينه لتبدل اوضاعه واينه وايضا للمتحرك بالذات توجه الى الجهة اعنى ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد فى المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلا شك ان ذلك

بل فى آن آخر فعدم اللاوصول) اقول فيه نظر لان زوال الوصول لو كان بسبب الحركة الثانية الناشية عن الميل الثانى والميل الثانى انما يحدث فى آن اللاوصول على ماذكره فالزمان الذى بين الآنين كان بعض زمان الحركة الرجوعية لا محالة على ماذكره الشيخ على الجهة المشهورة فاورد على التقرير الاول يرد ههنا الا انه سقط الترديد المذكور (قال الحكايات وفيه نظر لان الذى ثبت ان الوصول آنى واما استمراره فى زمان فيتوقف على سكونه الخ) اقول استفاد كون الوصول مستمرا فى الزمان من قول الشارح وذلك لان الشئ اذا كان موصلا فى زمان واقول مراد الشارح من كون الشئ موصلا فى زمان ليس هو الا ايصال الذى اشار اليه الشيخ وذكر انه حاصل فى آن حتى لزم من استمراره سكون المتحرك الواصل ويلزم الدور بل اراد بالايصال ما يتناول تحصيل الوصول وتحصيل اسبابه كالحركة الاولى ثم زمان الايصال شامل لزمان الحركة المنتهية الى آن الوصول وزمان بقاء الوصول واستمراره او سكن ولم يختص بالقسم الثانى حتى يرد الدور واطلاق الالفاظ الدالة على الايجاد والتأثير على تحصل اسباب الوجود والاثر المتعارف بينهم كما يطلق البناء على تخمير الطين ولا منافاة بين كون الوصول بالمعنى المذكور آنيا وبين كون الايصال بهذا المعنى زمانيا ثم اذا ثبت كون الميل الثانى يحدث فى طرف زمان الايصال الذى هو الآن الفاصل بين الزمانين وقد كان الوصول آنيا مقارنا للميل الاول وكان يمتنع

اجتماع الميلين يلزم تحقق زمان السكون بين الآنين على ما قرره (قال المحاكمات فانه اذا كان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز الخ) اقول بينهما فرق فانا نحس من الحجة الموضوع فوق اليد الثقل والمدافعة وهذا بخلاف الحجر المتحرك الى فوق فانه لا نحس منه حين التحرك الى الفوق المدافعة الى التحت نعم يتحقق فيه مبدأ المدافعة والميل اى الطبيعة الحجرية والميل من الكيفيات المحسوسة فلو كان موجودا حين حركة الحجر الى الفوق لا يحس به والحاصل ان المراد من الميل هو المدافعة وهو عدم تحققها من جهة الى جانب التحت فى الحجر المتحرك الى الفوق مثلا ضرورى لا يمكن انكاره وتفصيل الكلام ان هذا القائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال الايصال منه ان اراد ان المفارقة حصلت بهذا الميل ايضا فذلك ظاهر لما قرره الشيخ فى الشفاء والنجاة حيث قال فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين من ميل واحد وان اراد المفارقة بميل آخر يجتمع مع الاول ففيه لان امتناع اجتماع الميلين قد مر وثبت وسبق ان بناء الدليل عليه وامتناع اجتماع المدافعتين والقوتين المختلفتين ضرورى فلا اراد فان قلت يمكن ان يقال فى دفع كلامه ايضا بانا لا نقول بانعدام الميل بالمرة بل بانعدامه من حيث هو موصل وذلك مما لا شك فيه قلت لو قرر الدليل هكذا لورد عليه ما مر وهو ان اللاوصول زمانى لا آنى فكذا الايصال الذى هو لازم مساوله فتأمل (قال الشارح فكان اللاايصال الذى هو معلوله ايضا حاصلا معه) اقول فيه بحث لان تخلف الوصول عن الايصال غير جائز كما ان تخلف الوصول غير الايصال غير جائز فاذا كان اللاوصول غير موجود فى طرف زمان المفارقة فكيف يوجد اللاايصال فى هذا الآن مع الميل الثانى (قال المحاكمات لكن انعدام الشئ كما جاز

الحجر ينتقل الى موضعنا لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة فى الحجر فمبدأ الحركة موجود فى المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا يستراب فى ان الحركة بالعارض ليست مانعة للحركة بالذات فجاز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هناك شك وهو انا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احديهما حاوية الاخرى وهما يتحركا بالخلاف على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحوية نقطة فى وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار لان المحوى ان كان حركتها الى جهة الشرق درجة فقد اعادها الحاوى الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقط الدائرة المحوية وسائر نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون تلك النقطة فى جهة الشرق تارة وفى جهة الغرب اخرى ومن الفضلاء من سمعته يقول فى حل هذه الشبهة لكل متحرك حركتان حركة حقيقية وهى قطع المسافة التى يتحرك عليها وحركة اخرى اضافية اى بالاضافة الى اى نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهى زاوية لمسافة حركته عندها ونقطة المحوى وان كانت لها حركة فى نفسهما لا تحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مداره لان موضعها يتحرك بخلاف جهتها حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الاساكنة وللفكر فيه مجال ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما يستلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول فى الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين او تجردت عن الاخرى كانت متأدية الى الجهة المتوجهة اليها فاذا فرضنا واحدا على خشبة هى مائة ذراع مثلا وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركا مستويا فاذا كان رأس الخشبة موازيا لنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلا ذراعا تحرك الشخص من رأس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين قوله (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل) لتقرير هذا

البرهان طريقان احدهما طريق المعية وتحريره على محاذاة ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان حال المحوي مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوي مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوي غير واجب مع وجود الحاوي فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي اوغير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوي واجبا مع وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه هذا خلف وان كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الا قيا سا استثنائيا هكذا لو كان الحاوي علة للمحوي كان لمحوي معه ممكنا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فحاله معه الامكان لا محالة واما بطلان التالي فلان عدم الخلاء مع وجود المحوي على ذلك التقدير ولو كان المحوي ممكنا مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناؤه على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة موجودة الا بعد كونه مشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطلق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء يفرض يمتنع ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها سواء كان جسما اوغيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة فيجب اولا ثم يوجب فيجب المعلول فقد وجب العلة ولم يجب المعلول بعد وكل مالم يجب ويكون من شانه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما معية تلازمية لا يختلفان في الوجوب والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله فانهما يختلفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين في الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث فانه لووجب احدهما مع ثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما

مطلقا لان الامر الموجود لما لم يرد عليه امر بعده فانه لا يزول ولو خص بما نحن فيه فالظاهر انه لم يتوجه (قال الحاكمات اووجود مانع) اقول لا يخفى عليك ان طريان الضد مانع عن وجود ضد آخر به فيكون داخلا في وجود المانع فلا تحسن المقابلة فتدبر (قال المحاكمات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد مالم تكن الخ) اقول كون عدم الآن دفعيا لا يثبت به مطلوب الامام اذا لدفعي بمعنى ما لا يكون تدريجيا بالمعنى المذكور وهو ان يكون هوية اتصالية منطبقة على الزمان وذلك اعم من ان يكون وقوعه في مجموع الزمان دون طرفه او يكون وقوعه في طرفه ايضا ثم ابطل الشق الاول بقوله فان كل حاصل بعد مالم يكن فلا بد له من اول حصول يمكن الاول حصول لم يكن حاصلا فيه كما ذكره الشيخ بل اول حصول كان عدم الآن متصفا فيه بانه حصل وهذا احتمال آخر لم يذكره الشيخ وتعرض له الامام واثبت مطلوبه منه لانه اذا تحقق كان عدم الآن حاصلا فيه يلزم تتالي الآنين بالضرورة والا لو توسط زمان بين الآنين كان ذلك الزمان

خاليا عن وجود الآن وعدمه هذا خلف هذا هو كلام الامام وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده

وعلى هذا لانقض لانا نقول الدلالة مشتركة فكما لايجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لايجوز ان يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ماهو اعم من الوجوب بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان مالم يخرج الى الوجود والوجوب ومن الظاهر ان شيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه لو بقي على صرافة الامكان لتحقق الانفكاك بينهما قطعا وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوى معية بلا زمية وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان فان قلت لما وجب ان لايختلف المتلازمان في الوجوب مطلقا وجب ان لايختلفا في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير لامكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم بينهما كما اذا تحقق الانفكاك فنقول اذا كان ارتفاع الآخر نظرا الى ذاته انما يقتضي جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول يترتب على وجوب العلة وعندي ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذي يملأ مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملأ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملأ مقعر الحاوى لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وسيبين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوى وعدم الخلاء معا فالمراد معيته في الوجوب وعدمه لا في الوجود والعدم كما تخيله الشارحون وليس المراد الان وجود المحوى اذا لم يجب لم يجب عدم الخلاء وبينه بان عدم الخلاء متى وجب وجب وجود

المحوى

من عدم الحاجة الى قوله فان كل حاصل وكذاماذكره بقوله على انه ليس يلزم الخ (قال المحاكات والتمثيل باللاوصول ينافي ماتقدم) اقول وذلك لانه اذا كان اللاوصول كالحركة زمانيا لايحدث في طرف الزمان كان اللاايصال كذلك لامحالة لان زوال الوصول لاينفك عن زوال الايصال كما ان الانعدام لاينفك عن الاعدام اقول فيه نظر لان مراد الشيخ والشارح في هذا البحث باللا ايصال وزوال الايصال ليس ازالة الوصول بل بمعنى عدم الميل الموصل فذكر الملزوم واريد اللازم وقد اشار اليه الشارح حيث قال واعالم بذكر المحرك الثاني اعني الوارد المحدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني فصرح بان مناط الحجة على ماقرره الشيخ على وجود الميل الاول وعدمه ومن المعلوم ان في كلام الشيخ لم يذكر عدم الميل الاول صريحا بل انما ذكر زوال الايصال الملزوم لزوال الميل الموصل فاومى ايماء لطيفا الى ان المراد من زوال الايصال في عبارة الشيخ زوال الميل الموصل وعدمه ثم لما كان عدم الميل الاول انما كان بحدوث الميل الثاني وهو آني لان الميل ليس مما لايوجد في طرف الزمان كالحركة واللاوصول فيكون عدم الميل الاول آنيا لان آن حدوث الميل الثاني

ينعدم الميل الاول وحينئذ لابد بين الآنين من زمان هو زمان السكون اذ لا يتصور الحركة بدون الميل اصلا ويشبه ان يكون المراد بزوال الايصال هو وجود الميل الثاني فلا حاجة الى توسط عدم الميل الاول وصار حاصل الدليل ان الميل الموصل من حيث انه موصل موجود آن الوصول الذي لاشك في انه

المحوى فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم وجوب المحوى مستلزما لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس النقيض لايقال لو صحت الدلالة يلزم ان لايكون للحاوي وجوب ووجود لانه لو كان للحاوي وجوب ووجود فلا يخلو اما ان يكون معه وجوب المحوى او امكانه واياما كان يلزم مع وجوب الحاوي امكان المحوى اما على تقدير الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لايكون واجبا بذاته بل واجبا لغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزم لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوي ووجوده امكان المحوى فلا يجب وجوده علاوة فيلزم امكان الخلاء لانا نقول لانسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدما على الملزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعلول لايجب ان يكون معه وهو ظاهر الطريق الثاني في تقرير البرهان طريق التقدم والتأخر وهو ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوى لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا والتالي باطل بيان الملازمة ان الحاوي يكون متقدما بالذات على المحوى الذي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشئ متقدم على المعلول فيكون عدم الخلاء متأخرا عن الحاوي والمتأخر عن الشئ موقوف على ذلك الشئ وكل موقوف على الشئ ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا وانه محال وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن لخلوه عن معية امكان المحوى والحاوي واحتياجه الى ان ما مع المتأخر متأخر قوله (واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته) يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء فاولا يحقق معنى الممتنع لذاته وذكر الخلاء في هذا البيان واقع بطريق التمثيل اولا لانه مقصود بتصور الممتنع لذاته قصدا اوليا والا فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذلك فليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضى العدم بل معناه شئ يتصوره العقل و يجزم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط واليه اشار بايراد صيغة الحصر حيث قال ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان العقل لايحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى يختلج في الوهم من ان الثابت بالبرهان عدم الخلاء واما امتناعه لذاته فلا فان الذي دل

آني لانه يحصل بعد انقطاع الحركة والميل المقدم له موجود في آن آخر ولا يتتالى الآنات فلابد من زمان هو زمان السكون لامحالة فان قلت لعل وجود الميل الثاني او عدم الميل الاول كعدم الآن والتوسط بين المبدأ والمنتهى مما لم يتصور وجوده في طرف الزمان فان ذلك لم يستدل عليه الشيخ ولا الشارح بل انما ذكر الشارح ذلك على انه مقدمة مسلمة قلت الميل الثاني لو لم يكن حادثا في طرف زمان المفارقة فكيف يحصل منه المفارقة وحركة الرجوع او الانعطاف والحاصل انا نعلم بالضرورة انه متى لم يحدث الميل في طرف زمان لم يصر ذلك الزمان زمان الحركة المنطبقة عليه وهذا هو الاعتراض الثالث من الامام الذي نقله الشارح آخر الفصل لكن لابتوجيه الشارح بل توجيه صاحب المحاكمات ثم لما كان الامر على ما فهمه صاحب المحاكمات من ان اللا ايصال بمعنى زوال الوصول وكان في قوة اللاوصول لزم التنافي بين كلامي الشيخ ايضا حيث ظهر من اعتراضه على الحجة المشهورة ان اللاوصول والمفارقة زماني كالحركة وفي تقرير حجته صرح بكون اللاايصال آنيا وكذا فيما سيجئ حيث قال انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا الى آخر ما قال هناك (قال

المحاكمات الا ان يستدعى حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه اشارة الى ما ذكر من منع استدعاء حدود المسافة الحركة هذا وانت خبير بضعفه كما مر ايضا) اقول وايضا نقول لايخلو اما ان يستدعى حدود المسافة حدود الحركة اولا فعلى الاول لايرد المنع وهو ظاهر وعلى الثاني تكون حركة واحدة مستقيمة اما وحدتها

فظاهر واما استقامتها فلان المراد بالحركة المستقيمة في عرفهم مطلق الحركة الاينية لا ما وقع على خط مستقيم نعم يمكن ان يقال كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لا تستلزم لاتناهي المسافة حتى يلزم بطلانها لجواز ان يكون الحافظ للزمان حركة دورية كحركة الشعلة الجوالة وانت تعلم انه يحتاج في هذا الايراد الى كون الحركة واقعة على سطح مربع او مثلث بل لو وقع على سطح مستدير كان اظهر فعلم ان مبنى كلامه على الغفلة من هذا الايراد بل بناؤه على التزام تحقق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدة متصلة وهذا بعيد عن الصواب على ما عرفت (قال المحاكمات اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية) اقول تفصيله ان قلة المسارقة في الاصغر يوجب ان يكون حركته اسرع من حركة الاعظم وسرعة الحركة قد يكون بقصر الزمان وقد يكون بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة وقد يكون بازدياد عدد الدورات كما في الحركة الوضعية ففيما نحن فيه ان كان التفاوت في السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة وان كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة ان انقطاع الزمان او المسافة ملزوم لانقطاع الحركة وان كان باعتبار ازدياد عدد الدورات فينقطع ايضا الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها واقول فيه نظر بعد وهو ان ازدياد عدد الدورات انما يستلزم انقطاع الاقل دورة اذا كان الاختلاف واقعا في الجانب الغير المتناهي ولم لا يجوز ان يكون التفاوت والاختلاف دفعة في اثناء الحركة بان يكون بازاء دورة واحدة والبطيئة دورات متعددة من السريعة كما في حركة الفلك الثامن والتاسع ضرورة ان الدورات الاولى انقص من الثانية بكثير مع انه لا يلزم الانقطاع لان بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة من التاسع (قال المحاكمات ان يقال لو كان المراد ان الغير

على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كمّا فيكون ذا مادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون ممتنعا لذاته لانا لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم عنه محال والممتنع بالغير وان جاز استلزامه للمحال الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك البارى فان دليل الوحدانية كما دل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم للمحال بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها اذا تقرر ذلك فنقول شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي ففي وجود المحوى من حيث انه ملاء يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في المتلازمين ان يتصور التلازم في العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدمة البرهان فان المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المبالغة في عدم التحقق على ما هو الشايع في عرف التخاطب وفي التقييد بقوله من حيث هو ملاء فائدتان الاولى ان هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحدد بالحاوي فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار السطح الحاوي ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان الحاوي جسم ولا خلاء ولا ملاء له اذ لا مكان له فاستلزام المحوى نفي الخلاء ليس الا من حيث انه يملأ المكان هذا ما سمعناه واشعر به كلامه وفيه نظر لان

المتناهي يزيد وينقص في الخارج الخ) اقول يظهر من هذا الكلام الذي ذكره في توجيه كلام الشيخ ان ازدياد
الغير المتناهي على الغير المتناهي في الخارج محال مطلقا سواء كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي اوفي الجانب
المتناهي اما الاول فظاهر واما الثاني فلانا اذا اطبقنا الجانب المتناهي من احدهما على الجانب
المتناهي من الاخر يلزم ظهور
التفاوت في الجانب الغير المتناهي واما
اذا لم يكن ذلك الازدياد في الخارج فان
كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي
فيكون باطلا بالضرورة والافلا يلزم
بطلانه اقول فيه بحث لان بطلان
الاول انما يكون بالانطباق والانطباق
الوهمي لوكان كافيا في ظهور الخلف
في الاول فيكفي في الثاني بان يطبق
الطرف المتناهي من احدهما على
الطرف المتناهي من الاخر كما في صورة
كون الازدياد في الخارج هذا وعكس
ان يقال في الاول يكون الانطباق متحققا
بحسب الوجود في نفس الامر فانهما
موجودان منطبقان ههنا بدون
تعمل هذا بخلاف الثاني فتدبر
فيه وههنا كلام آخر وهو
ان الحركة والزمان الممتدين غير
موجودين في الخارج انما وجودهما
في الخيال والبرهان كما دل على امتناع
وجود الامتداد الغير المتناهي
في الخارج يدل على امتناع وجوده
في الخيال ايضا فليس له حركة غير
متناهية ولا زمان غير متناه يظهر
بالتطبيق انتهاؤه تأمل في هذا المقام
فقد بقي بعد خبايا في زوايا (قال
الحركات فهو من باب ايهام العكس
ولم لايجوز ان يكون في كرة الارض
قوة يتحرك بالارادة) قول بل بناؤه
على ما تقرر ان العناصر يوجد فيها
ميل مستقيم ويمتنع اجتماع الميل المستقيم
والميل المستدير اذا كان كل منهما طباعيا وقدمر ذلك والاجسام منحصرة في الفلكي والعنصري فاذا لم يكن المتحرك
بالحركة الدورية جسما عنصريا فلابد ان يكون جسما سماويا (قال المحاكات وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة
لايحفظ الزمان فبينهما تناقض) اقول لايخفى ان ما مر هو ان الحركات المتعددة بالفعل لايحفظ الزمان والمراد بالحركات

عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالي اما لعدم المكان اولوجود الملاء
فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لاينحصر في حيثية الملاء فانه لاخلاء مع المحوى
على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا الثانية انه دفاع سؤال وهو ان
الخلاء عدم المحوى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء
هو نفس المحوى فالقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان
الشئ مع نفسه وجوابه انا لانسلم ان الخلاء هو عدم المحوى بل عدم
الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملأ وكونه ملأ وصف
للمحوى باعتبار مكانه وكان قوله ولمقارن المغاير للمحوى هو نفي
ما يتصور منه اي من الخلاء تنبيه على هذا فانه ربما ظن ان عدم
الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقارب معنييهما **قوله** (واذا تحقق هذا
سقط ما يمكن ان يتشكك به) هذا الشك اما نقض على المقدمة الثالثة
بان يقال وجود المحوى مع عدم الخلاء معية تلازمية وهما لايتحدان
في الوجوب لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوى واجب بالغير
اومعارضة في المقدمة القائلة بالتلازم فيقال وجود المحوى ليس مع عدم
الخلاء معية تلازمية لانه لوتلازما لزم اتحادهما في الوجوب وليس كذلك
اوفي المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع
وجوب المحوى بالغير مما لايجتمعان والثاني ثابت ببيان المنافاة انهما معا معية
تلازمية ومتلازمان يجب ان يتحدا في الوجوب وهذا التقرير اطبق على
ما في الشرح واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى
انما هي على تقدير علية الحاوي والمحوى على هذا التقدير ليس بواجب
بالغير بل ممتنع وانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوي
علة للمحوى كان متقدما على المحوى محددا لمكان فمتى عدم الخلاء يلزم
وجود المحوى ومتى وجد المحوى يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن
الحاوي علة فعدم الخلاء لايستلزم وجود المحوى لجواز كون الحاوي
والمحوى معدومين فيكون الخلاء ايضا معدوما لان الخلاء لايفرض لعدم المحوى
مطلقا بل انما يفرض لعدم المحوى من حيث انه محوى وملاء بان يفرض محيط
لاحشوله ليفرض فيه الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء وكذلك
وجود المحوى لايستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه محدد بسطح الحاوي
كما سبق بيانه فنبه بقوله لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى الى آخره

ههنا ما يكون تعددها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتصل فلا تناقض اصلا (قال المحاكمات وجوابه ان هذا
انما يتم لو امكن ان تستعد القوة لتلك الانفعالات الخ) اقول هذا الجواب على تقدير صحته مشترك بين الدليل وبين
صورة النقض لانه اذا لزم من اتفاق الجزء والكل في الماهية متشابهة له في التأثير عند انفصاله
من الكل بناء على ان اشتراك
الملزومات يقتضي اشتراك اللوازم
كذلك لزم التشابه في التأثير والانفعال
وان قيل لعل اتصاله بالكل شرط
للانفعال كذلك نقول الاتصال شرط
للتأثير والا فما الفرق وكذا الكلام في
كونها آلة وواسطة (قال المحاكمات
كما ان الطبيعة العنصرية
محركة ومتحركة بالعرض) اقول
وكذا النفوس الارضية والنباتية
والحيوانية (قال المحاكمات ويمكن
ان يجاب عنه بان المراد بالنفس) اقول
في هذا الجواب نظر وتأمل لانهم
صرحوا بان صدور بعض الافاعيل
من النفس لا يتوقف على المادة
وجعلوا كثيرا من الكرامات والمعجزات
من هذا القبيل وفي الحديث ان اصابة
العين حق ونسبوا هذا التأثير الى النفس
بدون مدخلية البدن ولهذا قال
بعضهم العقل ما لا يتوقف شيء من
افعاله على المادة والنفس ما يتوقف
افعاله على المادة في الجملة
بمعنى الايجاب واما قوله العقل قد
يتوقف فعله على وجود المادة بل
وعلى استعدادها فجوابه انه فرق
بين ما يكون المادة محلا لتأثير العقل
كما في هذه الصورة وبين ما يكون آلة
لفعله كما نحن فيه وايضا لاشك ان للنفوس
المكملة تأثيرات بعد المفارقة عن البدن
ولهذا يحصل للزائرين منهم
مالم يحصل بغيرهم اقول ويمكن دفع النظر الاول والثاني بما تقرر عند المشائين من ان
النفس انما تحدث بحدوث البدن وبما ثبت عندهم من ان النفس ماهية نوعية وان الماهية النوعية لا تتكثر الا بتكثر المادة على ما
جرى مرارا لكن اثبات هذين الاصلين مشكل فتأمل (قال المحاكمات المنشور شكل بجسم تحيط به ثلاثة سطوح الخ) اقول

على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير العلية
فمنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي ان لا تلازم على تقدير
عدم العلية فمفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل الخ ومعنى الكلام
ان الحاوي الذي فرض علة للمحوي هو الذي جعل المحوي بحيث
يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور
من الخلاء ومتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فلم يكن للحاوي
تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوي اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع
افادته للمحوي اي لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوي على تقدير علية
الحاوي امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي لان المحوي حينئذ يكون ممكنا
مع الحاوي فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلث
مقدمات المقدمتان المبنية عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوي على ذلك
التقدير ممتنع وقد نبه عليهما بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى
امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي امتنع وجود المحوي مع كونه معلولا
الحاوي ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهناه كذلك لانه
لو اجري على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لا حاصل له
لانه يكفي في الجواب ان يقال الغير الذي يفيد وجود المحوي هو الذي
يفيد معية عدم مع الخلاء والمحوي انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا
الحاوي وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد
بالمعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوي المعية في نفس الامر
او على تقدير علية الحاوي والاول ممنوع والثاني مسلم لكن المحوي على
هذا التقدير ممتنع ولا ارتياب في ان الاقتصار على هذا المنع كاف في الجواب
الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هي على التقدير وفيه
نظر من وجهين الاول ان ماذكره في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود
الحاوي مدخلا له في استلزام وجود المحوي لعدم الخلاء بل على ان تصور
عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه الا ان التصديق
باستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء يتوقف على تصور سطح الحاوي
والمطلوب الاول فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب والاولى ان يقال
التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام
عدم الخلاء لوجود المحوي واستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء وهذا

﴿ الاستلزام ﴾

الصواب ان مرادهم بالقسور ههنا غير هذا المعنى وهو الكرة التى قطع طرفاها المتقابلين فان هذا المعنى هو المناسب للخلق والدفوق فتأمل (قال المحاكمات فان الجالس فى السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل فى مكانه كما ينتقل ﴿ ۴۰۹ ﴾ السفينة فى مكانها) اقول هذا الكلام حق بناء على ان يراد بالاين النسبة الى ماهو المكان بمعنى السطح او بمعنى البعد الموجود او الموهوم لكن حينئذ يتوجه اشكال بانه انهم صرحوا بان المتحرك بالعرض ليس له حركة اخرى حقيقة غير الحركة العارضة للمتحرك بالذات بل ليس ههنا سوى حركة واحدة قائمة بالسفينة مثلا وانما نسب الى الجالس بواسطة العلاقة التى بينهما مجازا وعلى ما حققه يكون ههنا حركتان احديهما ناشئة عن ذات المتحرك وهى حركة السفينة ويسمى بالحركة بالذات وثانيهما غير ناشئة عن ذات المتحرك بل عن ذات ما يجاوزه ويسمى بالحركة بالعرض وكلتاهما قائمتان بالنسبة اليه حقيقة ويكون بالذات وبالعرض بمعنى نفى الواسطة فى الثبوت واثباتها فيه دون العرض. وعلى ما هو المشهور لا يبعد ان يقال ان القوم حيث حكموا بان ههنا حركة واحدة عارضة للسفينة حقيقة ينسب الى جالسها بالعرض ارادوا بالحركة الانتقال الاسمى مكانا له اى ما يعتمد عليه المتمكن مسامحة لظهوره وعدم الاختلاف فيه ثم بعد تحقيق المكان والحركة الاينية يظهر حقيقة الحال وله نظائر كثيرة فى كلامهم وقول صاحب المحاكمات ان الجالس ينتقل عن مكان اراد به المكان المصطلح فلا منافاة فان قيل لا يكفى للحركة الاينية تبدل المكان فقط بل لابد ان يكون ذلك التبدل صادرا من ذلك ﴿ ۵۲ ﴾ المتحرك حتى لا ينتقض بالطير الواقف فى الريح الهابة قلت تحقيق ماهية الحركة يقتضى ان يكون شئ ما بحيث اذا فرض كل آن فى اثناء تغير حاله كان له فرد من مقولة لا تكون له قبل ولا بعد كان متحركا فى تلك المقولة

الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كما تبين فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثانى ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوى سواء كان علة اولا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقق المعية حينئذ فى نفس الامر واختلافهما فى الوجوب فان قلت اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوى والمحوى يمكن امكن عدم الخلاء فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوى وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب فى الجواب ان اتحاد المتلازمين انما يجب فى مطلق الوجوب لا فى الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان الاشكال القوى ههنا ان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين والمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوى ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء فنقول المحوى ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عدم وجوب الخلاء **قوله** (وانما اورد تاليها كليا) وهو قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان فهذا كلى والتالى بالحقيقة ان حال المحوى مع الحاوى الامكان وهو جزئى وانما ذكر التالى كليا تمهيدا للجزئى وبيانا له ضرورة انه اذا ثبت الكلى ثبت الجزئى كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوى وبالعلة الحاوى لا كلى المعلول والعلة والا لم ينتظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والاتفاقية لا دخل لها فى القياس الاستثنائى فنقول الشارح ايضا يقول المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبارة الكلية تمهيدا للجزئى وكأنه قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال المحوى مع الحاوى الامكان لان المحوى معلول حينئذ وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان وقوله استثناء للتالى اى مستلزم للاستثناء فلما كان المقصود من ايراد التالى الكلى الجزئى ذكر الاستثناء جزئيا الا انه مجمل تفصيله قوله فلا نسلم وفيه اشارة

واماكون ذلك بفعله او بفعل غيره فلا يقتضيه ماهية الحركة فتأمل (قال لمحاكاة ولاارادة فى الحبة الخ) اقول فيه بحث لان كون الحركة بالذات لايقتضى ان يكون مبدأ الحركة قائما بذلك المتحرك الاترى ان الرامى اذا رمى سهما لم يكن الارادة قائمة بالسهم مع ان السهم كان متحركا بالذات لابالعرض فالصواب ان يقال لابد فى المتحرك بالذات من ان يكون الميل قائما به حقيقة وفى الحبة المذكورة لم يكن الميل الى موضع ارادة الحامل موجودا فيه لوجود الميل فيه الى السفل الى ماتحته الحامل وقد تقرر امتناع اجتماع المختلفين (قال المحاكات ولهذا لايرى الاساكنه) اقول فيه اشارة الى ان السكون فى قول الشارح اوسكونا ان لم يكن فصلا ليس هوالحقيقى بل السكون المقابل للحركة الاضافية هى السكون المحسوس لان الحس انما احس بالحركة والسكون من جهة الاحساس بتجاوزه عن سمت معين وعدم تجاوزه عنه واما تجاوزه عن مكانه الحقيقى وهوالسطح الباطن فغير محسوس فيما نحن فيه ولوحمل السكون على السكون الحقيقى لاشكل الامر فى اقامة الكواكب المتحيرة ووقوفهما حيث لزم السكون حقيقة فى الافلاك وربما يجاب عن الاشكال بمنع جواز اجتماع الحركتين المختلفين والسند بانا اذا فرضنا ان شخصا كان على السفينة على وجه لايتحرك بحركة السفينة بان كان مصلوبا من موضع مرتفع بحيث يماس سطح سفينة قدميه فلاشك بان ذلك الشخص كان ساكنا بالضرورة مع ان حاله مثل حال مافرض كونه متحركا على خلاف السفينة حركة متساوية لحركتها بل هذا الشخص فى حركة القائم لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى ﴿ واجب ﴾ لايتحرك بحركة فى هذه المدافعة حفظ نفسه عن ان يتحرك بحركة السفينة لانه يتحرك حركة مخالفة والظاهر ان هذا مكابرة ثم على الجواب الثانى يندفع الايراد عن القائلين بان المكان هوالبعد بالصورة المذكورة اذلاشك انه لايتبدل

الى المقدمة الثالثة لان المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء يشير الى اتفاقهما فى الوجوب على ان تفصيله مصرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالى كليا وكنى به عن الجزئى ثم استثنى التالى جزئيا مجملا ثم صرح بالتالى جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه **قوله** (واقول الاقتصار على ماقرره) لم يقرر الشيخ فى اول الكلام الاان حال المعلول مع علية الامكان وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوى لايفيد المعية بين المعلول وعدم الخلاء فانه مالم يفرض سطح حاو لم يفرض الخلاء ولاعدمه فلا يستلزم المعلول نفى الخلاء وبالعكس وكيف ولوافاد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلاء لامتنع استناد كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله مع علية الامكان فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر والواجب ان تقييد العلة بكونه حاويا محددا المكان المعلول فان قلت اما ان يكون المراد بقوله حال المعلول مع العلة الامكان ان حال المحوى مع الحاوى الامكان اويكون المراد مطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق الملازمة والاتفاقية لاتفيد فى القياس الاستثنائى وان كان المراد المحوى والحاوى فاعادة هذا الكلام يكون تكريرا قطعا فنقول لاشك ان المقصود الاصلى هوالمحوى والحاوى لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهى العلة والمعلول للغرض المذكور فربما اوهم ذلك ان مناط المعية التلازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء هو مطلق العلية والمعلولية فصرح بتخصيص العلة تنبيها على ان مناطها هو كون العلة الحاوى لامطلق العلية والمعلولية ثم كان سائلا يقول فعلى هذا الشرطية المعتبرة فى القياس الاستثنائى هى المقيدة للعلية بالحاوى لكنه قدم استثناء التالى عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقد الشرطية مطلقة اولا ثم اوردها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام انتظاما حسنا وربما وقع ذلك التغير من طغيان قلم الناسخ **قوله** (واما اعتراض الفاضل الشارح) قرر الامام الدليل بطريقين المذكورين بان الحاوى لو كان علة للمحوى لكان متقدما عليه والتالى باطل لان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوى لانه

واجب لذاته لا يتأخر عن غيره وما مع المع مع فوجود المحوى مع الحاوى فيستحيل ان يتأخر عنه وبان الحاوى او تقدم على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء والمتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق العلية ولم يتعرض فيه للقضية القائلة بان ما مع المتأخر متأخر ولا يحتاج فيه اليها اصلا فليت شعرى كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بحله وان هذا الاغفلة عن توجيه الكلام او حرص على تخطئة لامام **قوله** (ولكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه توهم) لا شك ان قوله ولا يمكن عطف على قوله فغير مذهوب اليه توهم فكما ان هذا يكون معللا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك **قوله** (والك تقول هب ان علة الجسم الحاوى غير الجسم المحوى) تقريره انك تجعل الحاوى وعلة المحوى مستندين الى علة فيكون الحاوى متقدما على المحوى لان ما مع المتقدم متقدم وحينئذ يكون مع الحاوى امكان فيلزم امكان الخلاء كما لزم على تقدير كون الحاوى علة اجاب بان الحاوى اذا كان علة للمحوى كان سابقا على المحوى متحددا بوجود السطح فيكون للمحوى معه امكان فلا يجب معه ما يملاؤه فيمكن الخلاء وهذه هى الطريقة التى اشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية بين عدم الخلاء ووجود المحوى فى الثبوت اما اذا لم يكن علة للمحوى وكان مع علة المحوى لم يلزم ان يتقدم على المحوى لان تقدم علة المحوى ليس بالزمان حتى يكون ما معه متقدما عليه بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوى ليس بعلة فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام فى قوله واما التقدم الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فحصره التقدم الذاتى فى العلية ليس بجيد ثم يمكن ان يقال هب ان ما مع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان الحاوى متقدما بالطبع على المحوى عاد الالزام ورده الشارح بان المراد بالتقدم الذاتى هو التقدم بالعلية لان كون الحاوى متقدما على المحوى بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى لو لم يكن

بعد الشخص مع انه كان متحركا وهو ظاهر دون الاول لانه كان متحركا حركة حقيقية على ما هو المفروض فيجب تبدل مكانه حقيقة وليس كذلك فتأمل جدا بل الحق فى جواب هذا الايراد ان يقال حركة الشخص على خلاف السفينة انما يسلم على ان يكون حركة فى المكان اللغوى اى ما يعتمد عليه الشىء واما حركته حركة اينية اصطلاحية فغير مسلم (قال المحاكمات فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوى معية تلازمية وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجوده المحوى ايضا واجبا مع وجوبه) اقول فيه نظر لانه ان اراد بكون وجود الحاوى واجبا مع وجوب المحوى معية ذاتية فلزومه ممنوع انما يلزم ذلك لو وجب فى المتلازمين انه اذا وجب احدهما فى مرتبة وجب الآخر فى مرتبته وليس كذلك ضرورة ان المعلول الاول لا يجب فى مرتبة وجوب الواجب بل كل معلول بالنسبة الى علته المستقلة كذلك حيث كان بينه وبينها التلازم ولم يكن واجبا فى مرتبتها وان اراد المعية الزمانية فبطلان اللازم ممنوع كيف وفى زمان وجوب الحاوى وجب وجود المحوى اذا كان الحاوى علة موجبة له كما هو المفروض والحاصل ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشىء الملزوم بحسب الزمان اى لم يكن زمان ينفك فيه اللازم عن الملزوم ولا يقتضى ذلك عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة والا لم يتحقق التلازم بين المعلول وعلته فتأمل (قال المحاكمات وانما لم يجب ملأ مقعر الحاوى لم يجب عدم الخلاء بالضرورة) اقول فيه نظر لان المراد من كلمة اذا ان كان هو الزمان كما هو الظاهر منها فمسلم لكن قوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انما المراد منه بعدية وجوب وجود المحوى عن وجوب وجود الحاوى بعدية بالذات لا بالزمان لان تقدم العلة على المعلول انما هو بالذات فلا منافاة بين تقدم عدم الخلاء على وجوب وجود المحوى بالذات وكونه معه بالزمان والحاصل ان عدم وجوب

المحوى انما يلزم بحسب المرتبة لا فى الزمان وهو بحسب المرتبة لا يستلزم عدم الخلاء بل انما يستلزمه بحسب الزمان
وان كان المراد منه المرتبة فالمنع ظاهر (قال المحاكمات لانا نقول لا نسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم)
اقول اذا كان معية الملزوم لا يستلزم معية اللازم على ما اعترف به فعية وجوب
عدم الخلاء مع وجوب الحاوى كيف
يستلزم معية وجوب المحوى ايضا
مع وجوبه على ما قال فى التقرير
الاول فى الجواب من النقض وكذا
كيف يتم ماذكره بقوله اذ يكفى
ان يقال الخ والحاصل ان هذا
المنع كما يدفع السؤال الذى ذكره يهدم
بنيان ماذكره فى التقريرين وادعى
تمامه وصحته (قال المحاكمات وفيه
نظر لان عدم الخلاء هو عدم المكان
الخالى الخ) اقول الجواب عنه انه
حين عدم الحاوى كان انتفاء الخلاء
لازما له ووجود الجسم الذى كان
محويا او وجد الحاوى وكان داخلا
فيه ليس له مدخل فى استلزامه لعدم
الخلاء بل مقارنته لعدم الخلاء على
سبيل الاتفاق وعدم الخلاء انما يكون
لازما لعدم الحاوى فقط حتى لو كان
فى هذا التقدير اى تقدير عدم
الحاوى لو كان الجسم المفروض انه
محوى معدوما بقى عدم الخلاء بحاله
بل نسبة هذا الجسم المفروض
وجميع الامور الموجودة حين هذا
التقدير الى عدم الخلاء فى كون الجميع
امورا متحققة مقارنة لامر ضرورى
هو عدم الخلاء على السواء ومن
المعلوم ان جميع تلك الامور ليست
مستلزمة لعدم الخلاء واما عند
وجود الحاوى وملائه له لو لم يتحقق
المحوى يلزم وجود الخلاء فعدم
الخلاء يلزم وجود المحوى من حيث كونه محويا بملاء مقعره فتأمل (قال المحاكمات الثانى
ان التلازم يتحقق على تقدير عدم تحقق الحاوى الخ) اقول يمكن تقرير الدليل بانه على تقدير كون الحاوى
علة للمحوى كان امكان المحوى فى مرتبة وجود الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد فلم يجب عدم الخلاء

محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوى
يكون محتاجا اليه مستلزما له وحينئذ يعود السؤال وعندى ان نظر الامام
ليس بوارد لانه بالتحقيق كلام على سند المنع فان جواب الشيخ
ليس الا انا لا نسلم ان ما مع علة المحوى يجب ان يكون متقدما وانما
لم يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوى بالزمان وليس كذلك بل
بالذات والتقدم الذاتى لعلة المحوى انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان
يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع العلة فالقول بانه لا يجوز
ان يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعا وهذا
السؤال اورد فى فصل آخر بعبارة اخرى وهى ان يقال وجوب الحاوى
مع وجوب علة المحوى وامكان المحوى مع وجوب علة المحوى فيكون
امكان المحوى مع وجوب الحاوى ويلزم المحذور المذكور والجواب ان
امكان المحوى انما يكون مع وجوب علية للعلية واما وجوب الحاوى
فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى وقوله وليس كل ماهو
بعد مع فهو بعد جواب سؤال لما قال المحوى انما هو ممكن بالقياس الى
علته ولا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان للحاوى سبق على المحوى
فكان سائلا قال وجود المحوى بعد علية وعليته مع وجود الحاوى
وماهو بعد مع بعد فيكون وجود المحوى بعد وجود الحاوى فيلزم امكان
الخلاء وجوابه ظاهر قوله (ولك تقول ان الحاوى والمحوى) تحريره
ان الخلاء ليس بممتنع الوجود فان المحوى والحاوى ممكنان فيكون
كونهما فى مكانيهما ممكنا فخلو مكانيهما غير واجب وهو المطلوب فيقال
لا نسلم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا عدما لم
يكن خلاء ايضا لانه لا مكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء اوملاء
فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوى
وامكان المحوى معه قوله (سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه
التى يكون مبدأ لصورته او يكون هى صورته اى نفسه التى يكون هى
كصورته). فانك قد سمعت ان للافلاك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لابد
ان يتصور والمتصور للجزئيات يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات
منقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانيا فوجب ان يكون للافلاك قوة
جسمانية يحل فيها صور الجزئيات وينزل منزلة الخيال فينا الا ان الافلاك

لان وجوب عدم الخلاء في هذه المرتبة لم يتصور بانتفاء الحاوي والمحوي معا على هذا الفرض بل انما هو بوجوب المحوي مع الحاوي فاذلم يتحقق الوجوب حينئذ للمحوي فلم يجب ايضا عدم الخلاء لان عدم الخلاء انما يتصور على وجهين با نتفاء

الحاوي والمحوي معا وذلك لايتصور في المرتبة المذكورة في ما فرضناه هذا

لماكانت متشابهة لايبعد ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة اما كصورته النوعية او عين صورته النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدأ الاثار المختصة به ودل ايضا على ان له قوة ترتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما فجاز ان يكون النفس المنطبعة عين الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون عينها واما نفسه التي يكون مبدأ لصورته فهي النفس المجردة واما صورة الحاوي فهي صورته النوعية **قوله** (كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء) فيه نظر لان تغاير الاعتبارات ان كفى في صحة كون الشيء فاعلا قابلا فلا يكفي فيما نحن بصدده فان من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار صحة مقارنتها لشيء **قوله** (وذلك لان الصور صنفان) صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كمالية لها اما الصورة المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية وهي تقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة اومجاورة اومقابلة اوغير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في المشرق لاتؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لايضيء كل شيء بل مايقابلها واما الصورة الكمالية فلما لم يحتج الى الجسم في وجودها فلوكانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت عقلا لانفسا فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لاتفعل فيما لاوضع له بالقياس الى جسمها والالم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة انه اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولاتوسط للجسم بين الشيء وهو الصورة و بين ماليس بجسم وهو مالاوضع له واما الرابعة فهي ان علة الجسم علة لجزئيه لايقال لانسلم انه تكون علة لجزئيه بل يجب ان يكون علة للصورة فقط كما مر في النمط الرابع لانا نقول ثبت في النمط الاول ان الصورة علة للهيولى فيكون علة الصورة علة لهما جميعا على ان علته احدهما كافية في الاستدلال و بعد تقرير المقدمات نقول الجسم لايصدر

و يتحقق المحوي مع الحاوي فاذا انتفى الاول على ما بينا انتفى الثاني ايضا لان وجوب المحوي ووجوده مفقود في هذه المرتبة وفي هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلاء ولايكون عدمه واجبا هذا خلف وعلى هذا التقرير يندفع كثير من الشبه فلا يرد النقض بصورة كون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي اذا مكانه في تلك المرتبة لايوجب امكان الخلاء على ماقررنا انه يلزم امكان الخلاء اذا كان العلة هي الحاوي فتأمل (قال المحاكمات فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لوكان امكان المحوي مع وجوب الحاوي وليس كذلك) اقول هذا ايضا منه تشييد ار كان ما اوردنا عليه فتأمل (قال المحاكمات والصواب في الجواب اقول قد عرفت ماعليه (قال المحاكمات واعلم ان الاشكال على تقريره الخ) اقول يمكن دفع الاشكال ههنا على تقريره حيث قال المراد بالوجوب الوجوب في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالغير وبالامكان عرف الامكان المقارن للعدم بان يقال المراد بالتلازم ههنا مطلق المصاحبة ولا شك ان عدم الخلاء ملزوم مصاحب للمحوي المعين الموجود وان كان يمكن بحسب ذاته ان يتحقق عدم الخلاء لمحوي آخر بدله لكنه غير موجود وهذا ظاهر لكن بهذا التقرير قد علمت انه لم يتم ثم اقول في دفع الاشكال عن التقرير

الذي قرره الشارح حيث كان المراد الوجوب بالذات والامكان بالذات بان يقال على تقدير يكون الحاوي علة لهذا المحوي المعين كان في مرتبة وجوب الحاوي يتحقق امكان ذلك المحوي بلاشبهة فنقول كذلك يتحقق في تلك المرتبة امكان مطلق المحوي اللازم لعدم الخلاء اذلو تحقق وجوب مطلق المحوي في تلك المرتبة فاما بالذات وهو ظاهر البطلان لان المحوي

من الممكنات وليس واجبا بالذات فى مرتبة اصلا واما بالغير فاما ان يكون ذلك الغير هو الحاوى فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علته هذا خلف واما ان يكون امرا آخر فذلك الامر لا يخلو اما ان يقتضى المطلق فى ضمن ذلك الفرد فيرجع الكلام الى ما ذكرنا او فى ضمن فرد آخر فيلزم اجتماع المحويين فى داخل الحاوى وهذا ملزوم لتداخل الاجسام واما ان يقتضى لا فى ضمن فرد فاما ان يقتضيه بشرط الاطلاق والابهام فيلزم تحقق المبهم فى الخارج واما ان يقتضى المطلق لا بشرط شئ وتحققه فى ضمن المحوى المعين فيكون المحوى المعين من حيث انه معين معلولا للحاوى واما من حيث الذات فكان معلولا للغير وبه يثبت الاحتياج الى علة غير الحاوى ويتم المطلوب نعم ان المحوى ليس علة للحاوى وبوجه اخصر وجوبه اما بالذات واما بالغير وهو ايضا اما الحاوى فيلزم ما ذكرنا واما غيره وهو خلاف الغرض اذ المفروض ان علة المحوى هو الحاوى ليس الا فتأمل (قال الحاكمات فكما ان هذا يكون معللا الخ) اقول يمكن ان يكون هذا عطفا على غير مذهوب اليه توهم بعد تعليله لعلته فحينئذ لا ينسحب عليه كونه معلولا لعلته (قال المحاكمات وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى) اقول يمكن ان يقال ليس مقصود الشارح ان فى المتقدم بالطبع لا بد ان يستلزم المتأخر للمتقدم والمحوى ههنا لا يستلزم الحاوى من حيث الذات كيف وكون المتأخر مستلزما للمتقدم مشترك بين التقدم بالطبع والتقدم بالعلية فان قيل يجوز التعدد فى العلل المستقلة قلنا يجوز التعدد فى العلل الناقصة فان قلت لو تعدد العلل الناقصة كان العلة بالحقيقة هى العدد المشترك

عن الجسم والا لكان علة لجزئيه الهيولى والصورة لكن ليس لشئ منهما وضع لان الوضع هو هيئة للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولاشك ان مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشئ من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شئ منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز ان يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع السابق فنقول تبين انه لا بد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى ولا الصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشاركة الوضع قطعا وحين ثبت ان علته ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان يكون علته العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علته الا العقل فهذا هو تمام الطريقة الرابعة فى اثبات العقول **قوله** (احكام ثلثة) هذه الاحكام منظور فيهما اما فى الاول فلما قيل من ان المعلول الاول هو الروح الاعظم لا العقل واما فى الثانى فلجواز صدور العقل الثانى من الاول والثالث من الثانى وهكذا واما فى الثالث فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ما شئت فسمه فلا مشاحة فى الاسماء وعن الاخيرين ان بناء مثل هذه الاحكام ليس على التعيين والجزم بل على الاخلق والانسب والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا ينفى الاحتمالين والسؤالان لا يردان الا على كلام الشارح **قوله** (وليس معنى كلام الشيخ انه يجوز ان يستمر سلسلة العقول ويبتدأ بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهلم جرا الى آخر الافلاك) لما تبين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك من مبدأ عقلى فالواجب اذن ان ينفى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيثنا زل العقول مع نزول السماويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت الامرين

بين الخصوصيات فلم يتعدد العلة الناقصة حقيقة بخلاف صورة تعدد العلل المستقلة اذ لا يمكن ﴿ ترتب ﴾ ان يكون العلة المستقلة للمعلول الشخصى امرا كليا فبينهما كما تقرر ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد قلت تعدد المستقلة كما جاز ان يكون بتعدد الفاعل نفسه كذلك جاز ان يكون بتعدد الشروط وغيرها ايضا وحينئذ كان

ترتب العقول واستناد الافلاك اليها وكل فلك عن عقل لكن يحتمل عن يصدر ان المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحدا وازيد ويصدر من آحادها الافلاك او يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة اولتعدد جهات جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات كيف يحصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول الشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على ماقصده بل مبنى على الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها فان كان الانسب ترتبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورها من العقول على وجوه مختلفة فقوله فيجب ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به الوجوب فى نفس الامر بل بحسب النظر وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر فى اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل وفلك ثم بعده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض على مالم يزعمه الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك واليه اشار بقوله ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله سخيف وكذلك حكمه بان الجوهر العقلى والجرم السماوى اول كثرة وجب صدورها عن المبدأ الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما سيصوره الشارح ثم يترتب عقول ويصدر السماويات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب **قوله** (اذا ثبت هذا فنقول) لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما الماهية فتحققها فى الخارج بواسطة الوجود فهى معقولة بالعرض والمعقول الحقيقى هو الوجود فاذا صدر من المبدأ شئ فذلك الشئ له هوية اى ماهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجعولة وهو مغاير للماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدأ الى آخره

العلة الفاعلية وان كان واحدا معينا لكن الفاعل منضما الى شرط ما امر كلى ولا محذور فيه مع ان تعدد الفاعل ولو على سبيل البدلية لم يجوزه الشيخ ولولا مخافة الاطناب لاوردناه وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشينا على التجريد وانزحنم الى المقصود ونقول مقصود الشارح ان عدم العكس وهو عدم استلزام المتقدم للمتأخر معتبر فى مفهوم التقدم بالطبع وههنا لم يتحقق ذلك لان الحاوى ليس علة يمكن تحققه بدون المحوى والا لزم الخلاء وهذا هو الفرق المشهور بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع لا ما حمل عليه كلام الشارح واقول لكن يرد عليه ان هذا الاستلزام ناش من خصوصية المادة وذلك لا ينافى كون التقدم بالطبع كما فى تقدم الجزء الصورى (قال المحاكمات وقوله ليس كل ما هو بعد الخ) اقول بل هذا عين الجواب اذ لا يتم الجواب الا به لان السائل اخذ كون ما مع المتأخر متأخرا والجواب ليس الا منع هذا (قال المحاكمات فيه نظر لان تغاير الاعتبارات الخ) اقول الجواب عنه ان الشارح لم يقصد بدفع النقض اتمام الدليل الذى ذكره الامام ولهذا قال اما تعليله المذكور فقط فالاستدلال الذى ذكره الامام كان باطلا عنده لكن لما كان ماذكره الامام فى مقام نقض التعليل الذى ذكره كان ايرادا على الشيخ ايضا حيث قال لقيام الصور العلمية بذاته تعالى وذلك ينافى ما قد تحقق عنده من امتناع كون الشئ فاعلا وقابلا بالقياس الى شئ واحد اراد بالتمسك باختلاف الجهات والاعتبارات دفع هذا الاعتراض عن الشيخ فلو اجرى مثل ذلك فى الدليل الذى اورده الامام من عند نفسه يلزم اختلاله وبطلانه فلا يضر الشارح بل كان مؤيدا لما ادعاه من بطلان التعليل الذى اورده هذا ثم كان التردد فى التعليل الذى ذكره الامام عن الشيخ ضعيفا لان ماذكره الشيخ فى ذلك الموضع كان صريحا فيما فهم الامام ونقل عنه على ما سيظهر ولذا اورد هذا الايراد على الشيخ الشارح هناك وكان الجواب الذى ذكره ههنا غير مرضى عنده ولهذا لم يجب عنه

هناك قال فلي ان الحق في ذلك ماسيذكره اى في تحقيق علم الواجب انه ليس بارتسام الصور فيه بل بارتسام جميع الصور في العقول وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور (قال المحاكمات ولما كان هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام) اقول على هذا الايراد ماقيل في المشهور ❊ ٤١٦ ❊ في الصور القائمة بمواد الاجسام انه لايلزم من كون المادة واسطة في صدور الآثار عن تلك الصور ان يكون للوضع التابع للمادة مدخل في ذلك الصور ولوسلم ان للوضع مدخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك وصفا بين مادتها و بين مايؤثر فيها وكذا لا يرد على الصور القائمة بذاتها الى النفس اذ اللازم كون فعلها موقوفا على الجسم الذي هو اليها ولا يلزم من مجرد ذلك ان يكون بمشاركة الوضع اى وضع ذلك الجسم ثم اعلم ان المراد من كون التأثر عن الصور القائمة وغير القائمة بمشاركة الوضع وانه بمدخلية وضع لمادة تلك الصور القائمة وما دة جسم يتعلق به الصورة الغير القائمة اى البدن بالقياس الى مايؤثر فيه هذا اذا كان التأثر في الجسم المجاور اما اذا كان التأثر في الجسم القائم بمادته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الذي كان من قبيل المادة القائمة به كافية واما قولهم لابد من وضع بين المؤثر ومايؤثر فيه فيتناول تلك الصورة اى صورة كون الصور المؤثرة حالة في المادة المؤثرة بل في الجسم غاية الامر ان وضع كل واحدة بالقياس الى الاخرى هو وضع الاخرى بالقياس الى الاولى فان كون احدهما حالا فيه بتمامه ساريا فيه وضعه بالقياس اليه كما ان كون الآخر محلا له ايضا وضعه بالقياس الى الحال فيه واما قول صاحب المحاكمات ولاشك ❊ موجودا ❊

ان مثل هذه الهيئة لايعرض لماليس بجسم وسمى امر الهيولى والصورة بجسم فمراده ان الصورة مالم تصر جسما لم تحصل لها تلك الهيئة كما في هذا الغرض اذ حصول الجزء متقدم على حصول الكل وانما تأثر النفس في آلتها

فالوجود والماهية معقولان احدهما وهو الوجود بالذات والآخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح تصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في النمط الرابع بخلافه وقد حققناه **قوله** (واما باعتبار تقدمها عليه) فهما في ثانية المراتب مع الوجود اعتبار تقدم بحسب التحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل يتقدم على الوجود فالماهية حينئذ في اولى المراتب والوجود في المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية ومايتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالاعتبار الاول في ثانيتهما لا توجيه له والانسب ان اعتبر الوجود الخارجي ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية والامكان والتعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود والماهية في المرتبة الثالثة والوجوب والتعقل للغير لانهما يتوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجي في المرتبة الرابعة او يجعلان ايضا في المرتبة الثالثة ولايعتبر الامر الخارجي وان اعتبر الوجود العقلي يعتبر الترتيب بين الوجود والماهية فقط **قوله** (والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول) هذا لابد له من دليل على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد اعم سواء كان بالذات او بواسطة فهذا لاينافي نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع ابي البركات ولعل هناك سرا لم يريدوا التصريح به **قوله** (من الواجب عليه ان يفصل عليه) اى بين مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه وعقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين لايصلح للعلية اما اولا فلان الامكان والوجوب عدميان والمعدوم يستحيل ان يكون علة للوجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الامكان علة للشئ كان كل امكان يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان العقل الاول علة لفلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك

وجسمها فيتوقف ايضا على قوى قائمة بتلك الالة فيكون بالمشاركة وضع بين تلك القوى والآلة لما تقرر ان تأثير
النفس لايكون الابالآلة ولهذا قال الشارح لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث
هى نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الخ وعلى ما قررنا ظهر صدق قول الشارح حيث

موجودا لذاته فلا يكون ممكنا و ذلك فى الوجود والوجوب واما ثالثا
ولان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم
معلوله به متساويين فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به
علة للعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية فى اللوازم واليه اشار بقوله
ومايجرى مجراه واما رابعا فلان علم الشئ بنفسه وبغيره زائد على ذاته
فعلته ان كان هو المبدأ الاول فقد صدر عنه شيئان وان كان هو العقل الاول
كان فاعلا وقابلا وان كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول
بانا لم نقل الامكان والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدمى صالح
لذلك وعن الثانى بان اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على
التساوى بل على التشكيك كما فى الوجود والوجوب والجواب الاول ايضا وارد
ههنا فان تساوى الآثار انما يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك
بل المبدأ العقل بشرطه والجواب عن الاخير ان علم الشئ بنفسه ليس
زائدا كما مر وعلمه بغيره من المبدأ الاول بواسطته **قوله** (ثم قال المعلول
الاول لايجوز ان يكون متقوما) هذا اعتراض على قول الشيخ ولانه
معلول فلامانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول
لو كان متقوما من مختلفات فاما ان يكون المبدأ الاول علة لجميع اجزائه فقد
صدر عنه اكثر من الواحد اويكون علة لبعض اجزائه فعلة الجزء الاخير
ان كانت هى الجزء الاول فالصادر عن المبدأ الاول لايكون الا بسيطا وقد
فرضناه مركبا هذا خلف وان كانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلول
الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه والجواب ظاهر **قوله** (ولو فتشنا
بحث هذه الكثرة) توجيهه ان الكثرة التى اثبتوها فى العقل
ان كانت موجودة فى الخارج فقد صدر عن المبدأ الاول اكثر من
الواحد وان كانت اعتبارية فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبدأ
الاول لكثرة ماله من السلوب والاضافات فليكتف فى صدور الكثرة عنه
اجاب بان السلب والاضافة لايعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة
استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب
او الاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى مزيف لان تعقل السلب
والاضافة يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته فى الخارج وثبوت الغير
فى الخارج يتوقف على نفس السلب او الاضافة فمن اين يلزم الدور
وربما يوجه الجواب بان تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات اما فى الخارج

قال على الاطلاق فقد ظهر
ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع
(قال المحاكمات وحين ثبت ان علته
ليست الجسم ولا النفس) اقول
لم يثبت فيما مر الا ان النفس لايكون
معلولا اولا حتى تصدر عنه اول
الاجسام بناء على ان فعله يتوقف
على الجسم فيلزم الدور واما انهما
بعد ان يقارن بدنهما ويتعلق بها فلا
يجوزان يصدر عنهما الجسم فلم يثبت
فلا يصح قوله فاذن ثبت ان كل جسم
لاتكون علته الا العقل ولعل مراده انه ثبت
ان تأثير النفس انما يكون بمشاركة وضع
بين جسمها وبين مايؤثر فيه فلو صدر
عنها جسم وصدور الكل مسبوق
بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة
قبل صدور الجسم والصورة قبل
الجسم لم يكن لها وضع بينها وبين
غيرها اصلا لكن لو كان مراده ذلك
لينبغى ان يذكر النفس مع الصورة
والهيولى ويقول ان هذا الدليل يدل
على ان علة الجسم لايجوز ان يكون
الهيولى ولا الصورة ولا النفس
ولم تفعل كذلك بل ذكر النفس مع
الجسم والواجب والامر فيه هين
(قال المحاكمات وهذا الكلام
من الشارح تصريح بان فى الخارج
امرين ماهية ووجود) اقول
معنى قول الشارح فهى من حيث
الوجود تابعة لذلك الوجود ان

الفعلية الماهية فى نفس الامر بعد وجودها وان كان بحسب اعتبار العقل الامر بالعكس
اما الاول فلما تقرر فى المشهور ان ثبوت شئ لشئ فرع على ثبوت ذلك الشئ فى نفسه والثبوت هو الوجود فكون
الانسان انسانا متفرع على كونه موجودا فى نفس الامر واما الثانى فلان عند اعتبار العقل كان الامر بالعكس

لان العقل يتصور الماهية معراة عن جميع ما يغايرها ثم يصفها بالصفات من الوجود وغيره وذلك لان الماهية من حيث هى ليست الا هى وهذا مذهب بعض من افاضل المتأخرين وكلام الشارح ظاهر الانطباق عليه وعلى هذا الا يرد ما اورد عليه لان القول بكون الشئ انسانا متأخر عن كونه موجودا بحسب نفس الامر لا يقتضى مغايرة الانسانية للوجود فى الخارج العينى ولو كان المراد بالخارج الخارج العينى نقول قد صرح الشيخ بتقدم الطبيعة لابشرط شئ كالجنس على الطبيعة بشرط شئ كالنوع مع تصريحه فى مواضع باتحادهما خارجا وذلك على ان يكون التقدم الذاتى راجعا الى الاحقية وقد عرفت استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ فى هذا الكتاب اذ يجوز ان يكون بوجود واحد وكان احد الطبيعتين به احق من الآخر والحاصل ان التغاير بالاعتبار يكفى للتقدم الذاتى (قال المحاكمات واما ان الامكان والوجوب معه فى الثانية فغير مستقيم الخ) اقول ليس الامكان والوجوب كيفية نسبة الوجود الثابت للماهية بالفعل الى الماهية حتى يتأخر عن الوجود اى ثبوته للماهية وكذا الوجوب والحاصل ان ليس المراد كون مفهوم الامكان والوجوب مع الوجود حتى يقال انهما متأخران عن الوجود فكيف كانا معه فى المرتبة بل المراد اتصاف الماهية بهما لا وجودهما فى العقل بدون كونهما صفة للماهية وكون ذلك متأخرا عن الاتصاف بالوجود غير ظاهر نعم يتوجه انهما بهذا الاعتبار متقدمان على الوجود واما الامكان فلما تقرر فيما سبق انه علة الافتقار والافتقار متقدم على الايجاد المتقدم على الوجود واما الوجوب فلما تحقق ان الشئ ما لم يجب لم يوجد هذا واما توجيه جعل التعقلين تارة فى ثالثة المراتب وتارة فى ثانية المراتب فهو ان الصفات تنقسم الى قسمين احدهما ما يكون تابعا لنفس الماهية ولا تقتضى ذواتها تابعيتها للوجود الا من جهة ان الماهية فرضت ثابتة

وهو محال لعدمها فى الخارج وما فى العلم فاما ان تتعدد فى علم الله تعالى او فى علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات فى علم الله تعالى يقتضى تكثرا فى ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار الذى لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسهما كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التى فى العقل واعلم ان غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا برهان دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور فيه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لا نعلمها الا ان هذا الوجه لو تحقق فى الواقع لا يستلزم الكثرة وهذه الملازمة لا تتوقف تحققها على وجود الملزوم **قوله** (كان المبدع بالحقيقة هو ذلك لعين فقط) لان الابداع هو الايجاد بلا واسطة شئ وسائر العقول موجودة بتوسط عقل لكن فسر الابداع فى النمط الخامس بايجاد شئ غير مسبوق بالعدم فلعل له معنيين احص وهى الابداع الحقيقى واعم وهى المذكور فى النمط الخامس **قوله** (ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة) هذا كلام الشارح يعنى نقل عن كلام الشيخ ان المؤثر فى العقل الثانى هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العالية وليس كذلك فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقى وكذلك لو كان كل عقل صادرا مما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقط ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى بلا واسطة والباقى بتوسط وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضرورة **قوله** (اشارة) لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع فى ترتيب عالم الكون والفساد فالاجسام الموجودة فى هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت الذى هو العقل علة تامة للمتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون فى علتها التامة نوع تغير واذا لم يكن هناك شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام السماوية فقد علم ان لها دخلا فى ايجادها لكن لا يجوز ان يكون عللا موجودة لها فان الجسم

للوجود والامكان والوجوب من هذا القبيل اذلا توقف لهما على الوجوب بل انما توقفهما على الماهية الموصوفة بهما وثانيهما ما يكون تابعا للوجود وتابعيتهما للماهية لو كانت فانما هي على تقدير كون الوجود تابعا للماهية والتعقل والعلم من هذا القبيل وعلى

هذا تقدير جعل المرتبة الاولى للوجود مع التعقل مع نفس الماهية في المرتبة الثانية والوجوب والامكان التابعان للماهية وقعا في المرتبة الثالثة وعلى تقدير جعل المرتبة الاولى للماهية كان الامر بالعكس هذا فان قلت التعقل صفة زائدة للماهية كانت متأخرة عنها بالضرورة قلت تعقل الذات عين الذات وليس صفة زائدة على الذات على ما مر وسيشير اليه الشارح واما تعقل الغير فيمكن ان يقال تعقل العقل المبدأ الاول بالعلم الحضوري فيكفي فيه حضور الواجب ووجود العقل وذلك لا يتوقف على ارتسام صورة حتى يتأخر عن الماهية الموصوفة بها والحاصل ان تعقل العقل المبدأ الاول لا يتوقف على امر متأخر عن وجود المبدأ ووجوده بل لا توقف له الا عليهما فلا يلزم تأخره عن المرتبة الثانية فان قلت الوجوب والامكان كما كان صفة للماهية كان صفة للوجود ايضا على ما صرح به الشارح فلا بد من تأخرهما عنه ايضا قلت الكلام في الامكان والوجوب الذي من صفة الذات بالقياس الى الوجود او نقول لعل اتصاف الوجود بهما بالعرض وموصوفهما الحقيقي يعني الماهية وبما قررنا وحققنا يظهر لك التميز من الصحيح والفاسد كما ذكره صاحب المحاكمات عند قوله والانسب فتأمل (قال المحاكمات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل) اقول لا يخفى على احد ان توقف الشيء على الاضافة والنسبة اما باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف نفسها باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف وجودها فعلى الثاني لا شك في توقفها على الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة على وجود الطرفين وعلى الاول كان يتوقف على وجود

لا يوجد الجسم فتعين ان يكون علا معدة بمعنى انها بحركاتها يحدث في هيولى عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة هي شرائط لفيضان الصور عليها فقوله قابلة لجميع انواع التغير اي يقبل توارد جميع انواع الصور وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام في تغير وجود ذواتها اذ تلك الاجسام تكون وتفسد بخلاف الافلاك فانها لا يكون ولا يفسد واما الاعراض فكما يتوارد على الاجسام الكائنة يتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها ولهذا قال وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده اي حقيقته فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال صورة وحدوث اخرى ولما كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها في الطبيعة الخاصة ان يحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها في الاحوال يحصل صور العناصر لا يقال لا دخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا نقول قد تبين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهيولى لا على سبيل ايجادها بل في اعدادها للصور حتى يدوم ويبقى **قوله** (ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش) فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية ثم زوال تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية وتحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك الاحتمال مناف له **قوله** (فتأمل حال التخلخل) فان التخلخل وهو ازدياد البعد والمقدار مما يكون بعد الحرارة والحرارة بعد الصورة النوعية فهي سابقة على المقادير والابعاد **قوله** (واما الامور المنبعثة من السماويات) لما كانت الطبايع والصور والنفوس يصدر عنها افعالها في بعض الاوقات دون بعض ففعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات تصدر عنها بحسبها الافعال والتحريكات وهي المرادة من الامور المنبعثة عن السماويات وتحصل بحسبها بحسب ذلك بين الاجسام ممازجات كما ان القوى الغاذية يحصل جوهر الغذاء ويحركه وينفذه في خلل الاعضاء فيصير جزأ منها بدلا لما يتحلل

المنسوب اليه بالضرورة فى طرف الاتصاف واما وجود المنسوب فيقتضيه ايضا لكن لا يلزم ان يكون فى طرف الاتصاف وهذا مما صرح به الشيخ فى الهيات الشفاء عند بيان ان المخبر عنه لا يكون معدوما مطلقا فيقتضى وجود امر آخر غير المبدأ الاول مع ان حال ايجاد

الصادر الاول لم يتحقق امر غير الذات واما عدم المانع فالتوقف عليه باعتبار ان الخارج مثلا طرف نفسه وكون الخارج طرف نفس العدم لا يقتضى كون شئ ما موجودا هذا فى الاضافة واما فى السلب فقد ذكر بعض المحققين ان ليس مرادهم العدم الصرف والنفى المحض لانه لا يوجب تكثرا فى ذات الفاعل بل ما يكون عدم الملكة وحينئذ يقتضى وجود المسلوب بالقوة اى قوة الصادر الاول وحينئذ لم يوجد بعد شئ آخر سوى ذات المبدأ وذلك الصادر لا فى الخارج وهو ظاهر ولا فى الذهن لان علم المبدأ عين الذات ولا تكثر فى ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف واما الجواب عن النقض بالاعتبارات فى العقل فهو ان صفات العقل ليست عين ذاته البتة فيمكن ان يكون طرف الاضافة موجودا فى العقل لوجود على وايضا يجوز ان يكون طرف الاضافة موجودا فى الخارج على هذا التقدير وكان احدهما المبدأ الاول والآخر العقل بخلاف ما اذا كان العلة هى الواجب تعالى اذ لا تكثر حينئذ فى الخارج اصلا (قال الحاكمات وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه الخ) اقول الجواب عنه ظاهر اذ العلة البعيدة ليس له مدخلية وتأثير فى المعلول بوجه من الوجوه

قوله (منها ان الاستعدادت المذكورة) اى الاستعدادات اما ان تكون موجودة فى الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة حينئذ حالها فى الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدورها عن السماويات تقتضى القول بان السماويات تصلح لان تكون عللا للحوادث فجاز صدور الصور عنها ولم يحتج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا لصور الاجسام فلا اقل من امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويستندونها الى الصور النوعية للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا يؤثر الا بوضع مخصوص ولا كل اثر بل ما يناسبها فان الشمس مثلا لا يؤثر الا فيما يحاذيها ولا يحصل منها الاضوء وبواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات **قوله** (بل انما يجوزونه فى النفوس فقط) هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فمن الجائز توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته والا لم يكن اول **قوله** (صدور الافعال التى لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة) فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ للكل وهو متعال عن الحيثيات ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهرا من العقليات متأخر الوجود وعندهم ان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فجاز ان يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور علمية غير متناهية اللهم الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة علمية فيه وانما الصورة العلمية فى العقل الفعال والله اعلم بحقيقة الحال

﴿ النمط السابع ﴾

قوله (كالصور المعدنية) اول مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الهيولى والصورة فهما متقدمتان عليها ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج فاولها

﴿ المعدن ﴾

والمعتبر فى الامتناع نفى مدخلية غير الفاعل فى تأثير الفاعل لا نفى مدخلية غير الفاعل فى ايجاد الفاعل اقول نعم يمكن ان يقال قد مر ان ايجاد العقل الاول العقل الثانى بواسطة الوجوب بالغير وتعقله

لذات المبدأ الاول فلم يكن التأثير غير متوقف على غير الفاعل وهو المعتبر في الاندفاع على مقتضى تفسيره اللهم
الا ان يخص الغير بالموجود الخارجي فتأمل (قال الشارح فيجب ان يكون يفيض تلك الطبيعة تأثير في وجود
المادة) اقول اراد بمقتضى تلك الطبيعة الحركة المستديرة على ما اشار اليه الشارح بقوله
مشتركة في الطبيعة المقتضية للحركة
المستديرة وفيه اشارة الى ان اعانة
السماويات في وجود المادة العنصرية
من جهة حركاتها وصرح به
الشارح في قوله يفيض عنه بمعاونة
الحركات السماوية مادة وانما
كان كذلك لان نفس الطبيعة الخاصة
امر ثابت غير متجدد الاحوال
الى امر ثابت غير متجدد كالعقل
ثم لما كان علوم العقل علوما
فعلية سببا لوجود معلوماتها
في الخارج عناية لها كان ارتسام
صور العالم الاسفل في العقل على
سبيل التفصيل كما ان ارتسام غير
تلك الصور في المادة على ان يكون
المادة منفعلة عنها (قال الشارح فلا
يجب ان تخص به مادة دون مادة الا
لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد)
اقول هذا الكلام يقتضي ان يكون
حصول الاستعدادات المختلفة للمادة
سببا للاختلاف في تأثير المؤثر فيها وما
ذكره سابقا عليه يقتضي عكسه فيدور
وذلك حيث قال اذ اختصص المادة بأثر
من التأثيرات السماوية بلا واسطة
تأثير جسم عنصري او بواسطة منه
فحصولها على استعداد خاص بعد العام
والجواب ان قبل كل تأثير جديد
استعدادا وقبل كل استعداد حادث
تأثير جديد وهكذا وهم يلتزمون
مثل هذا التسلسل ليصح صدور
الحادث عن القديم على ما مر مرارا (قال الشارح فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها) اقول الفرق
بين الاستعداد والاستحقاق ان الاستعداد لا يجامع الوصول وهو الفعل بخلاف الاستحقاق فانه يجامع الفعل

المعدن وصورة تحفظ مزاجه ثم مركب اخر ذو مزاج وصورة تحفظ
المزاج مزاجه ويتحرك في جميع الجهات اى النمو وهو النبات ثم مركب
آخر له مزاج وصورة وتحرك في الجهات وبالارادة والاحساس وهو
الحيوان ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو
الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية في آخر المراتب
تصير عقلا لكن لا فعالا للكمالات بل عقلا منفعلا بحسب قبول
الكمالات من العقل الفعال ولهذا يسمى عقلا مستفادا وظاهر ان الشرف
مرتب في مراتب البدؤ ومراتب العود على التكافؤ
الى الاشرف في مراتب البدؤ بازاء الاخس في مراتب العود ثم
ان الشرف في مراتب البدؤ يتناقص الى الهيولى كما ان الخسة في مراتب
العود يتناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب
انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن
اقدم وجودا من الانسان بل انما قدم في مراتب العود لانه اقل شرفا
منه **قوله** (ولما كانت النفس الناطقة) يريد ان يستدل على بقاء النفس
بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصورة
العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل
تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن
فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود
النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر
العقلي الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها لقدمه وان كان
علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاؤها
على بقائه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون
تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان البدن ما كان
موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم ينعدم
البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس اولا فان لم يكن
له دخل في وجود النفس اصلا فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن
وان كان له دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها
حتى اذا انعدم النفس انعدمت واعلم ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال ههنا هو
ما ذكره الامام وزاد الشارح في الاستدلال تجرد النفس عن المادة

ويبقى معه وايضا الاستعداد جعلوه من اقسام الكيف وقالوا بوجوده فى الخارج بخلاف الاستحقاق فتأمل (قال الشارح ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضى ان يكون الموجود اولا الجسم الخ) اقول فيه نظر اما اولا فلان ذلك منقوض بما مر حيث قال الشارح

فاذن الفعل المذكور هو الذى يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية فان فيها ارتسم صور العالم الاسفل ان ينفعل فان ذلك صريح فى مدخلية الحركة السماوية فى وجود المادة ولابد من زمان لم تكن المادة موجودة لتقدم الحركة عليها فيلزم حدوث المادة وكذا ينتقض بما مر من الشارح من ان اسخان الشمس وغيرها صار سببا لفيضان الصورة النارية على المادة العنصرية ثم يحصل منها المركبات وذلك لان بعض المركبات كالانواع المتوالدة التى لا يتحقق فرد منها الا من بنى نوعه قديم وقد صرحوا بذلك مع ان اسخان الشمس كان متقدما عليها بالزمان او اسخان الشمس انما كان بالتدريج لانه حركة للجسم العنصرى من باب الكيف وكذا ينتقض بالمزاج الحاصل فى تلك المركبات لان المزاج انما يحصل بالحركة الكيفية على ما صرحوا به فهو متقدم على المركب فيتقدم على الابداع المتوالدة واما ثانيا فبالحل وهو ان اللازم مما ذكر خلو المادة من كل صورة شخصية لا خلوها من جميع الصور والحاصل ان المادة فى كل زمان متصورة بصورة مسبوقة بحركة مخصوصة وقيل تلك الحركة المخصوصة والصورة المعينة صورة اخرى وحركة كانت سببا لفيضان

فى كمالاتها الذاتية اى الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك فى الاستدلال فان المطلوب ليس الا بقائها بعد الموت وتجردها فى ذاتها كاف فى ذلك وكذلك قوله اشار بقوله التى هى موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباعها فى الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا الايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج فى الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة فى الجسم وهو ظاهر **قوله** (وليس بمناقض لاسناد حفظ المزاج) ذكر فى النمط الثالث ان النفس حافظ للمزاج والمزاج كيفية متشابهة فى الجسم فحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم ايضا حافظا ولكن بالعرض وايضا فساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ ما للمزاج وهذا هو الذى ذكره الشارح **قوله** (تبصرة) التبصرة جعل الاعمى بصيرا كما ان التنبيه جعل النائم يقظانا وانما عبر عن هذا الفصل بالتبصرة اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث فى التنبيهات فان ما ينسب الغافل عنه الى العمى يكون اوضح لا محالة مما ينسب الغافل عنه الى النوم وانما كان هذا البحث اوضح من البحث التنبيهى لانه بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة فى ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع فى بيان بقاء تعلقها المعقو لانها بعده لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت لكن ههنا سؤال وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك الصور من العقل ولدفع هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس فى تعلقها غير محتاجة الى شئ من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف فى الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالان قد كرر ذلك وزاد عليه ان كمالاتها الذاتية باقية ايضا فان فقد الآلات بعد حصول ملكة الاتصال

تلك الصورة وهكذا وكذا فى الامثلة فتأمل (قال المحاكمات ان لا فرق عندهم بين المبدأ الاول ✻ بالعقل ✻ وبين العقول المجردة فى نفى العقل بتوسط الآلة والمادة عنهما) اقول نفى العقل عنهما بتوسط الآلة كالبدن بالقياس الى النفس ظاهر عنهما فلا دليل عليه ونفى توقف فعل العقل على المادة على ما ذكروا

بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها وفي بقاء كمالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء علتها ووجوب بقاء المعلول ببقاء العلة واما الثاني فلوجود الفاعل والقابل فكأن سائلا يقول هب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان يكون الآلات المفقودة آلات لها وحينئذ يلزم من فقدان الآلات انعدام الكمالات اجاب بانها ليست آلات لها بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث انها تعقل بذاتها ثم زاد في الايضاح بايراد اربع حجج واقول بناء عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على ان المطلوب ليس الا بقاء التعقلات ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال وانما المنوط به بقاء التعقلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقليتها كما ذكره الامام اما خلط الشارح في كل فصل من الفصلين احدهما بالاخر فغير صواب قوله وفائدة هذا الاستشهاد جودة الفاعلية اما بحسب التمرن او بحسب التجربة او بحسب القوة اما التمرن فكما اذا احس شيء مرات متكثرة حصلت للحس هيئة تمرنية يدرك بسببها ذلك الجزئي ومعانيه سريعا واما التجربة فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس بتلك الجزئيات شعور وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه كان اجود احساسا به واما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما يكون اقوى يكون فعلها اجود فمراد الشيخ بالكلال ههنا الاختلال في قوة التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات العقلية التمرنية والتجربية والا لم يختل في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك فان القوة الحساسة يختل في سن الانحطاط حيث لا يكون الشيخ احد بصرا او سمعا والاختلال للهيئات الحسية بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان تعقل النفس لو كان بالآلة لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف البنية وليس المراد ان تعقلها لو كان بالآلة لم يبق تجاربها وتمرنها فان الاحساس بالآلة والتجارب والتمرنات الحسية باقية قوله (التخيل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا) وهو ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينتقص عقله فقد اختلف قوة التعقل لاختلال الآلة فيكون التعقل بالآلة والجواب انا لو قلنا لو كان التعقل بالآلة لاختل باختلال الآلة واستثناء نقيض التالي وهو ينتج

في الفرق بين النفس والعقل بهذا اي بمعنى ان فعل العقل لا يتوقف على الآلة الا ان فعله لا يكون موقوفا على المادة اصلا كيف وفيضان جميع الصور على المواد بل فيضان اكثر الاعراض على الموضوعات انما هو من العقل عندهم ولهذا سموه بواهب الصور ومن المعلوم ان العقل في هذا التأثير كان علة فاعلية كانت المادة علة قابلية وقد مر ذلك في هذا المبحث بعينه وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الامام في الجواب من ان فعله تعالى ليس بالمادة محل نظر نعم كونه ليس بالآلة مسلم والحاصل انه فرق بين كون المادة آلة للفعل وواسطة في وصول تأثير الفاعل الى منفعله وبين كونها علة قابلية محلا للأثر والمنفي عن الواجب والعقل هو الاول والمثبت في السؤال هو الثاني فلا منافاة (قال المحاكمات هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس) اقول قد مر ما في به بدفع ذلك فلا يفيده ومحصوله ان النفس قد تفعل لا بسبب الآلة وجعلوا كثيرا من المعجزات والكرامات من هذا القبيل وايضا يظهر تأثير النفوس المجردة عن الابدان كما يشاهده اهل الرياضات وزيارات المقابر وذوات النفوس القدسية ومعلوم ان في ذلك ليس باستعانة الآلة والبدن بل النفس اكثر افعالها بالآلة بخلاف العقل وايضا ذكر الشيخ في المقالة الثانية من الهيات الشفاء في التقسيم الى العقل والنفس كلاما بهذه العبارة وان كان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على ان العقل لا يتوقف ذاته ولا فعله على المادة اصلا بل الجواب الحق هو الفرق بين كون المادة آلة وبين كونها قابلة اقول وكذا يرد على قوله واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين الاولى معلولاته والا لم يكن اول اذ ليس كلام الامام في الصادر الاول بل قال انما ينسبونها الى العقل لم يكن منسوبا الى الواجب تعالى

بسبب اختلاف القوابل واستعداداتها فاذكره ذهول عن مقصود الامام اقول بل الجواب عنه ماقد حققه الشارح
من ان ليس مرادهم ان العقل هو الفاعل الحقيقي بل الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى وماسواه من قبيل الشرط الا
ان يقال مقصود السائل ان لاحاجة الى وساطة العقل اصلا بل يكفي

الواجب مع تلك القوابل
المختلفة الاستعدادات في وجود الصور والقوى فتأمل (قال المحاكمات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا الخ) اقول يمكن ان يقال اختلاف نفس الفاعل لا يقتضي اختلاف المقبولات الصادرة من ذلك الواحد مالم يكن تلك لقوابل سببا لاختلاف حيثيات متكثرة في الفاعل فان الفاعل من حيث مقارنته للقابل المعين مغاير للنفس مقارنة للقابل المعين الآخر هذا وانت خبير بان ذلك يعطي تغاير الحيثيات الاعتبارية ومثل هذه الحيثيات غير ممتنعة على الله تعالى واما اعتراضه الآخر فجوابه ان الشيخ لم يحكم حكم الجزم بان صدور تلك الصور عن العقل الآخر بل ذكر ذلك على سبيل الاولى والاخلق وقد مر نظيره مرارا والله اعلم (قال المحاكمات اي الاشرف في مراتب البدؤ وبازاء الاخس في مراتب العود) اقول ما ذكره وان كان مما يلايمه لفظ البدؤ والعود بناء على ان ابتداء البدؤ من الاشرف وابتداء العود من الاخس وكذا يلايمه قول الشارح فيما بعد لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود ولكن لايلايمه قول الشارح ههنا حيث قال منه من الجانبين الى الهيولى فانه يقتضي ان يكون الاشرف من مراتب البدؤ في مقابل الاشرف

لنقيض المقدم واتم استثناء عين التالي وهو لاينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وذلك لايدل على ان لاتعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة دل ذلك على ان له تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لاشك انه معارضة في الدليل المذكور ولعل الشيخ قررها بان تعقل النفس لوكان بالآلة لاختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل يختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة وحينئذ يتوجه ان يجاب بان استثناء عين التالي لاينتج لكن قوله فليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لايكون لها فعل بنفسها يدل على ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق كما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وحينئذ لايتوجه حله المذكور بل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلال فعل الشيء في صورة لايدل على ان لافعل له في نفسه وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالآلة لانه لايختل باختلال الآلة فنحن نعارضه ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن جوابها بعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرح لايطابق المتن قوله (قال الفاضل الشارح) اعتراضه انا لانسلم انه لوكان تعقل النفس بالآلة لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ماهو المعتبر في كال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون المعتبر في بقاء التعقل حدا معينا من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزائد على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باق والزيادة والنقص انما يرد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لايبقى القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لايوجب الابقاء القوة العقلية على حالها لكنا نرى انها تزداد كما لها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين يحصل ذلك الكمال حال اختلال البدن فان القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة

من مراتب العود ولا يخفى عليك ان كل واحد من الاعتبارين جائز (قال المحاكمات وذلك ﴿ فلهذا ﴾
مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال) اقول نسخ المتن ههنا مختلفة ففي اكثر النسخ وقع
هكذا بل يكون باقيا لما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وظاهر ان المراد به الكمالات الذاتية

اى الصور المعقولة ومدار الشرح على هذه النسخة على مايظهر من نقلها حيث قال واتم مقصوده بقوله بل يكون
باقيا بعاه ومستفيد الوجود من الجواهر الباقية وفى بعضها هكذا بل يكون باقيا بعاه ومبدأ الوجود من الجواهر العقلية
والظاهر ان مدار

النسخة ولعل صاحب المحاكمات نظر على هذه النسخة على
ما اشار اليها فحكم بعدم انطباق
الشرح على المتن وبالاستدراك والا فلم
يكن على النسخة الاولى على ما وقعت
فى نسخة الشارح ونقله مخالفة للمتن
والاستدراك اصلا واما قوله فان عدم
الاحتياج فى الكمالات الذاتية يفهم
من كونها ذات آلة فى الجسم فان
الكمالات الذاتية مالم تكن بالآلة فاذا
كان النفس ذات آلة فى الحيز
وعلا يقها من حيث ان آلتها قائمة به
ففى الكمالات التى لا يحتاج فيها
الى الالة لا يحتاج الى الجسم وهو ظاهر
(قال المحاكمات وقال الشارح
قد سلف فى الفصل المتقدم ان النفس
باقية بعد خراب البدن فالآن
كرر ذلك) اقول ما سلف
فى الفصل المتقدم ان النفس باقية
بعد خراب البدن مع تعقلاتها على
ما يدل عليه النسخة التى نقلها
الشارح على ما بينا لا مجرد بقاء النفس
على ما يدل عليه النسخة الاخرى
والذى كرره الآن بعض ما سلف وهو
بقاء التعقلات واراد بزيادة الفائدة
ان بقاء التعقلات قد مر فيما سلف
بمجرد ان النفس فى التعقل غير محتاجة
الى الالة وههنا قد كرر ذلك وزاد
عليه ان النفس قد استفادت تلك
الاتصالات بالعقل فلا يضرها
فقد ان الآلات ولا يخفى ان كلام
الشارح ظاهر الانطباق على ما قررناه
وحينئذ لا يرد عليه ما ذكره بقوله اقول
الخ ولعل الباعث له على

ما حمل كلام الشارح على انه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعقلات
قول الشارح لا يضرها فى بقائها فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية وهذا وهم من كلامه لان هذا انما ذكر
فى ذيل قول الشارح الفائدة الزائدة ولو كان الامر كما زعمه لينبغى ان يذكره فى ذيل قوله تكرار لما سلف فالوجه

ولهذا صارت فى هذه الحالة أكمل والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله
ثم انه حمل الازدياد فى الكهولة الخ ومحصل هذا الاعتراض نقضان
تفصيلى واجمالى اما التفصيلى فهو منع الملازمة واما الاجمالى فهو
ان بقاء القوة الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية
اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة
الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح
موقوف على مقدمة وهى انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له
بالفعل ثم لا يخلو اما ان لا يتم ذلك النوع الا به او لا يكون كذلك والاول
هو الكمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمالات
الاول هى الكمالات الثانية اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية
تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التى بها يستعد الاعضاء
للحس والحركة وتارة على الكمال الثانى اى استعداد الحس والحركة
وحركة النبض والنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة
اعنى اعتدال المزاج لها عرض يتحدد بطرفى افراط وتفريط ومزاج
البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد
الاعتدال وينقص اى يكون على حد هو اقرب الى الاعتدال الحقيقى
من غيره او ابعد ولاشك ان الكمالات الثانية يزداد وينقص بحسب
اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير
فلاجرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا لان تغير الشرط يوجب
تغير المشروط فلا تعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذى لا يقبل
الزيادة والنقصان واما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة
والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال
والا لما اختلف بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة
والنقصان والقوة الحيوانية التى نقض بها الامام ان كان المراد بها
المعنى الاول فليس النقض واردا لان الكلام فى الكمالات الثانية وان كان
المراد المعنى الثانى فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف
احوال الآلات كما ان آلات الحواس اذا كانت فى الصحة كان ادراكاتها
كما ينبغى وان كانت فى النقصان كان ادراكاتها كذلك هذا هو الجواب
عن النقض الاجمالى واما عن النقض التفصيلى فاشار اليه بقوله فظاهر

ان هذا الكلام من الشارح وقع استطرادا وتوطئة لبقاء الكمالات والقرينة على ما ذكرنا انه لم يتعرض له في الاستدلال بل انما استدل على بقاء الكمالات فقط فتأمل (قال المحاكات لكن قوله وليس اذا كان يعرض لهما الخ) اقول معنى كلام الشيخ هذا انه لا يدل كون قوة التعقل تختل باختلال الآلة على

ان يكون التعقل لا بنفسها بل بالآلة والحاصل ان استثناء عين التالي وهو ان قوة التعقل تختل باختلال آلالة على ماقرره صاحب المحاكمات نفسه وقد عبر عنه الشيخ بقوله يعرض لها مع كلال الالة كلال لا ينتج ولا يستلزم عين المقدم وهو كون التعقل بالآلة وقد عبر عنه الشيخ تعقله لا يكون لها فعل بنفسها فهذا الكلام راجع الى ما ذكره الاستثناء عين التالي لا ينتج عين المقدم وكلام الشارح ناظر الى هذا القول ولو كان التقرير تقريره فان حاصل قوله لو كان عدم كلال النفس في تعقلها الخ انه لو كان استثناء عين التالي منتجا لنقيض المقدم كان استثناء عين التالي منتجا بعين المقدم وكان الجواب الجواب بعينه وبما ذكرنا ظهر اندفاع الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطباق على المتن من كلام الشارح على ان كلام الشارح لما كان موافقا لقوله وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال تحت ان لا يكون لها فعل بنفسها وان كان هذا القول غير ملايم للقول الآخر من المتن فلا وجه للايراد عليه بان كلامه غير منطبق على المتن مطلقا فتأمل (قال المحاكات لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني الخ) اقول ليس المراد بالقوى الحيوانية القوى القائمة

انها لو كانت مقتضية اى التعقلات كمالات ثانية وقد بين ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية فكما كانت الآلة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم ويتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجمالي فلهذا اخر عنه والا لكان الترتيب يقتضي تقديمه واما سؤال زيادة التعقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في التعقل حد واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى النقصان واما حمله على اجتماع العلوم فغير واقع لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا في زيادة الهيئة التمرنية كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشيء لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني وهو دائم في التحلل والتزايد فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانيا فلان النقض باق لان غاية ما في جوابه ان الكلام في الكمالات الثانية لا في الكمالات الاولى الى مبادي الكمالات الثانية وهذا لا يدفع النقض فان للامام ان يقول ماذكرتم في الكمال الاول هو قائم في الكمال الثاني فانه لما جاز ان يكون المعتبر في الكمال الاول حدا واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني **قوله** (لا على مايستعمل في الخطابة) لما كان الاقناعي قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المسترشد الذي يلاحظ تصوراتها بعين الانصاف والتحقيق واما المجادل فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركب الا من اليقينيات و يفيد اليقين **قوله** (واما القياس فلان تلك الافاعيل) اعلم ان المراد بالفعل في هذه الفصول ليس هو التأثير بل ماهو اعم منه فكانه هو معناه اللغوي فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفعال لا فعل وتقرير الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا يخلو عن انفعال اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التأثر من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحريك الاعضاء والتحرك انفعال والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فيوهنه واما قوله والفعل

بالارواح من المدركة والمحركة لانها كمالات ثانية وقد فسرها الشارح بالكمال الاول بل المراد بها الفصل المقوم للحيوان او ماهو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله وليس شيء منهما بعرض بل كان جوهرا داخلا في حقيقة الحيوان وقد تقرر في موضعه ان الجزء لا يكون مختلف الحصول بالزيادة والنقصان وغيرهما بالقياس الى ماهو جزؤه

وان كان مقتضي الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى الحالة فى الجسم لاتكون قاهرة له ضرورة ان الحال فى الشئ لاينافيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها ليست بمقتضى طبايع العناصر التى تلتئم منها الموضوعات كالعين والانف والاذن والجلد فان العناصر مقصورة على الاجتماع فتكون منافية لاجتماعها ولمانافت اجتماعها نافت وجود القوة الذى هو موقوف على الاجتماع فضلا عن فعلها فيكون بين القوى وطبايع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن فى الموضوعات والقوى ايضا والضعف العارض للقوى لايدرك الرايحة الضعيفة بعد ادراك الرايحة القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر فى قرص الشمس فان الحس بطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى الذى قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لايلزم منه ان تعقلها ليس بالآلة فاهو المطلوب غير لازم **قوله** (هذه حجة ثالثة) حاصلها ان القوة العاقلة يدرك نفسها وادراكاتها وآلاتها وكل قوة لايدرك الا بالآلة لايدرك انفسها ولاادراكاتها ولاآلاتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشئ ونفسه وبين الشئ وادراكاته وبينه وبين آلته ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لاتدرك الا بالآلة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائى فيقال لو كانت القوة العاقلة لاتدرك الا بالآلة لما عقلت نفسها ولاادراكاتها ولاآلاتها ولكنها تعقل نفسها بادراكاتها وجميع مايظن انه آلتها كالقلب والدماغ قال الامام ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والآخر ان تعقلها ليس يتوقف على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة لايفيد شيئا منهما اما الاول فلان من الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا فى البدن ويكون متعلقا بنفسه وبسائر المعلومات ونعنى بهذا التعلق النسبة الخاصة المسماة بالشعور والادراك فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التى تعقل نفسها وآلتها بلاواسطة الآلة غير جسمانية واما الثانى فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لايجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن وماذكرتموه لايبطله واقول قد تبين مما

وقد يخص الدعوى بالجزء المحمول فيقال الذاتى ليس مقولا بالتشكيك (قال المحاكمات فلم لايجوز هذا الاعتبار فى الكمال الثانى) اقول الكمال الاول لما لم يختلف بالزيادة والنقصان كان المعتبر فيه حدا واحدا لايختلف ايضا واما الكمال الثانى فلما كان يختلف زيادة ونقصانا كان المعتبر فيه مختلفا لان وحدة المعلول واختلافه تابع لوحدة العلة واختلافها وبالجملة القوة الحالة فى الجسم تابعة له فى الزيادة والنقصان وفى الشدة والضعف نعم قد لايحس بالضعف لقلته واما انها لم يضعف بضعف الجسم فغير معقول فليتأمل (قال المحاكمات واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية) اقول فيه نظر لان هذا ايضا لازم من الحجة لان المراد من الآلة المنفية عن النفس فى تعقلها هى الجسمانية والآلة فى التعقل اذا كانت جسمانية ويحصل بها الكلال بتكرر الافاعيل يحصل ضعف وفتور فى التعقل لامحالة وان كان القابل مجردا والى مثل ذلك اشار الشارح حيث قال لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعونة من الفكرة التى هى قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لالذاتها لكن يضعف معاونها (قال المحاكمات والمطلوب ليس الا ان تعقلها فى الجملة بلاواسطة الآلة) اقول فيه بحث اما اولا فلان الغرض من اثبات كون التعقل ليس بالآلة الجسمانية بقاء التعقلات النفس حين التجرد عن البدن والآلة وليس المقصود بقاء بعض تعقلات النفس بل المقصود ان جميع الكمالات الذاتية لها باقية معها ولهذا قال الشارح فى صدر النمط يريد ان يبين فى هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ماتقرر فيها من المعقولات وقال الشيخ بل يكون باقيا بما هو يستفيد الوجود من الجواهر الباقية فان كلمة ما فى الموضعين يورث العموم فان قلت اذا ثبت ان بعض تعقلاتها ليس بالآلة ثبت ان الكل ليس بها اذ يعلم بالوجدان عدم الفرق بين تعقل وتعقل فى ذلك قلت بعد تسليم صحة ماذكرت

كان هذا تقرير آخر في الجواب واما ثانيا فلان خلاصة اعتراض الامام لم يندفع بهذا اصلا لانه لم يجعل الجسم
آلة في تعقل النفس بل جعله شرطا في تعقلها وحينئذ يمكن ان يقال على تقدير كون النفس مجردة يجوز ان يكون
تعقلها مشروطا بتعلقها بالبدن لا على ان يكون آلة حقيقة حتى يتوجه ان الآلة لا تصير
واسطة بين المدركة وبين نفسها
او ادراكاتها او بين المدرك ونفس
المدرك بل على ان يكون
تعقلها بنفسها مثلا مشروطا
بتعلقها بالبدن لا بد لنفي ذلك
من دليل فتأمل (قال المحاكمات قوله
اولا يحتمل التعقل مستدرك لا دخل له
في الاستدراك) اقول يمكن ان يقال
بمجرد ابطال القسم الثالث وهو
ان يكون التعقل قد يكون وقد لا يكون
وان ظهر صحة الشرطية وكانت
ترتب المنفصلة المركبة من الجزئين
على المقدم الان ذكر كون التعقل
حينئذ بالصورة المستمرة الى آخره الى قوله
اولا يحتمل التعقل لبيان كيفية ترتب
التالي المذكور على المقدم وتفصيله ان
اي جزء من جزئي المنفصلة المذكورة
كيف يتحقق على اي تقدير يقع
وانت اذا تأملت علمت ان هذا الكلام
من الشيخ في تقريره ايضا لا يكون
الا كذلك (قال المحاكمات هذا هو
المنطبق على متن الكتاب) اقول
هذا غير منطبق على المتن ومشتمل
على الاستدراك ايضا اما الاول فلان
الشيخ اثبت التغاير بين الصورتين
بان احداهما متجددة والاخرى مستمرة
والتغاير بينهما في هذا التوجيه ومع
احد شقي الترديد وكان مفروضا لا مبينا
بالدليل واما الثاني فلان على هذا
التوجيه كان قول الشيخ فان استأنفت
الى قوله فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد مستدركا فالرجوع الى الحق خير
فليتأمل فيه (قال المحاكمات اللهم الا بعناية اخرى وذلك محل الجسم على الصورة الجسمية) اقول فيه نظر
بعد اما اولا فلجواز ان يكون محل القوة العاقلة هو الجسم المركب من المادة والصورة فعلى تقدير تعقل الصورة

ان الاول ليس بمطلوب ههنا فان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط
الثالث واما الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب انها
لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالآلة وهو غير مطلوب والمطلوب ليس
الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة وقد دلت الحجة عليه والشارح اعرض
عن السؤال الثاني واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية
لكان تعلقها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على
الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة
آلة **قوله** (وهذه حجة رابعة) قدم الشارح لبيانها اربع مقدمات
وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لا حاجة في تلك الحجة الا الى قسم
واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد فباقي
الاقسام مستدرك واما قوله وما يجري مجراها فهي العوارض المادية
فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان تبقى مع انها متحدة بالنوع الا انها
لما اكتسبت من البدن عوارض مادية تمايز النفوس بها هكذا سمعته
فقلت الدليل على وجوب تعدد المواد هو انه يجب ان يكون ثمه شيء
يقبل تأثير الفاعل قائم ههنا فقيل لا تأثير ههنا فانه باق والباقي لا يحتاج
الى تأثير مجدد وفيه نظر ظاهر لان مطلق التأثير هو الذي يحتاج الى
قابل لا التأثير على الابتداء والصواب ان يقال المراد بالمادة الجسمية
وما يجري مجراها المجردات لا تخصاص العلوم ثم حررت الحجة بان القوة
العقلية لو كانت حالة في جسم لكانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل له
والتالي بقسميه باطل واما بطلان التالي فلان الانسان يتعقل اعضاءه
في وقت دون وقت واما بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت
في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم بحصول صورته وتلك
الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم
فتكون آلة للادراك والادراك بالآلة يكون بحصول الصورة في الآلة
فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والآخر صورته المعقولة وهو
محال لاستحالة تعددا لاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا القدر
كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على تقدير كون القوة
العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما
في وقت دون وقت واذا ابطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما

الجسمية انما يلزم حلول احدى الصورتين وهى العقلية فى المجموع المركب فى الاخرى والمادة فلا يجتمعان فى محل واحد واما ثانيا فلان احدى الصورتين موجودة بوجود ظلى والاخرى موجودة بوجود عينى فحصل الامتياز واجتماع المثلين انما يستحيل

لفقدان الامتياز بين الاثنين فاذا حصل الامتياز فلا استحالة فيه فتأمل

لا محالة وحينئذ يكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التى بها يصير القوة العقلية المتعقلة متعقلة لا آلتها الى قوله اولا يحتمل التعقل اصلا مستدركا لا دخل له فى الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ماذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة فى الجسم كانت دائمة التعقل له اودائمة اللاتعقل له لان القوة العقلية انما تعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان يكون تلك الصورة هى عين الصورة المستمرة الحاصلة بها او صورته اخرى متجددة لا سبيل الى الثانى والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها وحينئذ ان اوجب تعقلها يكون دائمة التعقل والا لكانت دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استدراك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقد مر فى النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشئ متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هى نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك او ملاقيا له وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هى صورة من المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل لها والثانى يستلزم حصول ماهيتين لشئ واحد لها وهو محال فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفى فى تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت لا دائمة التعقل نعم على قوله فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكفوفة باعراض باعيانها صورتان لشئ واحد شك فان المتعقل ههنا اما الجسم او صورته او مادته فان كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان فى مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة العقلية من الجسم فى الجسم وان كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من ان مادته موجودا فى مادته ولا قوله فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته لمادته بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة فى المادة ولا يلزم حصول صورتين فى مادة واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل ههنا هو الجسم والمراد من اجتماع صورتين فى مادة واحدة حصول صورتين اعنى الصورة العقلية والصورة المحققة للجسم بمادة واحدة وهو محال لانه لابد فى تعدد

(قال المحاكمات واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال) اقول لا يخفى على العارف بصناعة الكلام ان ذكر العلاوة بعد الجواب عن الايراد اشارة الى جواب آخر وحمله على جواب سؤال مقدر لا يحتمله اسلوب الكلام اقول والحق انه جواب آخر تقريره ان يقال للصورة العقلية اعتباران من حيث انه صورة حالة فى النفس وبهذا الاعتبار يكون علما وعرضا وثانيهما من حيث هى لا بشرط شئ وبهذا الاعتبار يكون معلوما وجوهرا ومعلوم انها مأخوذة بالاعتبار الاول مغايرة بالماهية لنفسها مأخوذة بالاعتبار الثانى كما ان البناء من حيث انه بناء له حقيقة هى الانسان مع وصف البناية مغايرة لحقيقته من حيث انه انسان فالصورة العقلية من حيث انها عرض مغايرة بالحقيقة لنفسها من حيث انها جوهر وكما انها بالاعتبار الاول موجود فى العقل فلا شك انها بالاعتبار الثانى موجود فيه ايضا فيلزم اجتماع المثلين مع تسليم ان العرض مخالف للجوهر من حيث هما جوهر وعرض بالماهية وهذا هو المراد من قولهم على مذهب التحقيق وهو حصول الاشياء لماهيتها فى العقل كان التغاير بين العلم والمعلوم بالاعتبار الا ان العلم من حيث انه علم وعرض متحد بالماهية مع المعلوم الذى هو جوهر من حيث انه معلوم فتأمل جدا فانه من غوامض الشرح

(قال المحاكمات لكن ههنا شئ آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة فى محل القوة العاقلة بل هى محلها على ما ذكره الامام) اقول كلام الشارح المحقق مبنى على ان جعل المعقول الصورة الجسمية حتى يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد على ما ذكره صاحب المحاكمات ولهذا اعبر عنها بلفظ

الصورة ولو كان المعقول هو الجسم المركب من الهيولى والصورة يعبر عنه بالجسم لا بالصورة واما ان هذا لم يطابق
ما ذكره الامام فنقول اوما الشارح في هذا الى تخطئة الامام في جعل المعقول هو الجسم فهذا منه يعتبر للامام
حيث لم يجعل المعقول هو الصورة الجسمية بل جعله الجسم على ﴿ ٤٣٠ ﴾ ما هو الظاهر من كلامه
اذ الظاهر ان محل القوة العاقلة هو
الجسم دون الصورة الجسمية وحينئذ
لا يلزم حلول المثلين في محل بل حلول
احد المثلين في الآخر فنقول قد صرح
الشارح بان المراد بالحلول ههنا
المقارنة فلا شك في ان الصورة الحالة
في القوة العاقلة الحالة في الصورة
الجسمية الحالة في الهيولى حالة
في الهيولى والصورة الاخرى ايضا
حالة فيها فيلزم اجتماع المثلين في محل
واحد اقول نعم يرد على كلام الشارح
ان ما ثبت امتناعه هو حلول مثلين في محل
واحد حقيقة لا مجرد مقارنتهما
لثالث اذ بمجرد مقارنتهما لثالث لا يرتفع
الاثنينية بالكلية كيف لا وقد تغايرا
باعتبار المحل القريب وذلك يكفي
الامتياز ولو سلم ان المراد بالحلول مجرد
المقارنة فلا شك ان مقارنة الصورة
العقلية للقوة العاقلة مقارنة قريبة
ولمحل الصورة الاخرى مقارنة بعيدة
ومقارنة الصورة الاخرى لمحلها
مقارنة قريبة و بهذا القدر يتحقق
الامتياز فان المقارن القريب لاحد
الصورتين غير المقارن القريب
للاخرى (قال المحاكمات والحال
في الحال حال بالضرورة) اقول هذا
انما يصح اذا اريد بالمحل ما هو اعم من
المحل الحقيقي والمحل بالعرض فان محل
المحل ليس محلا للحال حقيقة بل انما
يقال له محل بعيد له ومحله بالعرض له
الا يرى ان السرعة الحالة في الحركة الحالة في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم ﴿ ماهية ﴾
اوليست نعتا له حقيقة بل انما هي نعت للحركة ولا شك ان الكلام فيما هو محل الشيء حقيقة اذ لو كان
المحل محل احدهما حقيقة دون الاخر فيحصل الامتياز ثم هذا الكلام من الشارح هو ان المراد من الحلول حينئذ

الاشخاص من تعدد المواد لكن في العبارة مساهلة ما وفيه نظر لان الجسم
الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورة العقلية مشتملة على
المادة العقلية فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين ولو حملنا
التعقل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعقل من مادته والصورة التي
المادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر
وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم احد
الامرين من ادامة تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة اودوام
لا تعقله اللهم الا بعناية اخرى لا يقال اللازم من هذه الحجة ليس
الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالالة وهو غير
لازم لانا نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بالالة كانت
اما دائمة التعقل لها او دائمة اللاتعقل لها الى آخر الحجة قوله (آعاد
الاعتراض) تقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم
اجتماع صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية
في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض
قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في تمام
الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة
فقياس فقهي وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشيء هي صورته العقلية
المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة
فقوله المعقول من السماء ليس بمساولها ان اراد به هذا الافتراق بينهما
بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا ينفي تماثلهما وان اراد به عدم
اشتراكهما في مفهوم السماء وهي حقيقته التي السماء بها هي فليس
كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو
السماء بل غيره والحاق السواد والبياض بهما غير صحيح فانهما
نوعان متضادان تحت جنس والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع
واحد ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء
المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد و يقال الصورة المعقولة
من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر وانه محال
فاجاب بان المعقول من السماء اعتبار ان احدهما انه قائم بالنفس والآخر
انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض و بالاعتبار الثاني

هوالحالة المفارقة اشارة منه الى ان الصورة العقلية ليست لها حلول وقيام بالنسبة الى الذهن بل هى حاصلة فيه لاقائمة به وفرق مابين القيام بالشئ والحصول فيه ولهذا لم يتصف الذهنى بالاشياء المتعقلة له فتأمل (قال المحاكمات واجيب بان الدائم هو العلم

بها لاملاحظتها) اقول حاصله انه فرق مابين العلم والملاحظة

ماهية السماء والحق فى الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجى فان الجوهر كما تقرر ما لو وجد فى الخارج كان لافى موضوع وكذلك العرض ما لو وجد فى الخارج كان فى موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع فيكون جوهرا لاعرضا ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر **قوله** (ومنها قوله لايلزم من كون العاقلة) اى ولئن سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لانسلم ان اجتماع المثلين محال وانما يكون محالا لو لم يكن احدهما ممتازا عن الآخر وليس كذلك فان احدهما حال فى القوة العاقلة والآخر محل لها اجاب الشارح اولا بما مر وهو ان الصورة لابد ان يكون حالة فى محل القوة العاقلة لان محلها آلة لادراكها وثانيا بان الصورة لو كانت حالة فى القوة العاقلة فان لم يكن حالة فى محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة لاتكون جسمانية وان حلت فى محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما مر **قوله** (فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة فى العاقلة وفى محلها معا) لقائل ان يقول هذا الفرق ممتنع لان الصورة لو كانت حالة فى القوة العاقلة وفى محلها يلزم ان يكون الشئ الواحد حالا فى محلين مختلفين وانه محال ويمكن ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المقارنين اعنى القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شئ آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة فى محل القوة العاقلة بل هى محلها على ماذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهى مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان فى محل واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء لسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة فى القوة العاقلة وهى فى محلها والحال فى الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين

بمعنى الالتفات من النفس الى ذلك الشئ فان الامور الذهولة عنها المخزونة صورها فى الخزانة معلومة وموجودة فى الذهن مع ان النفس لم يكن ملتفتا اليها هذا لكن الظاهر ان الشئ مالم يحصل فى القوة المدركة لم يتحقق العلم به بالفعل نعم عند هذا كان العلم بالقوة لكن اذا حصل فى القوة المدركة تحقق العلم وان لم يتحقق الالتفات من النفس اليه هذا فى العلم الحصولى واما فى العلم الحضورى فيكفى فيه حضور المعلوم عند العالم ووجوده عنده وبعضهم اشترط الالتفات من النفس اليه وحل النظر الذى اورده صاحب المحاكمات ناظر اليه (قال المحاكمات وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام) اقول ظاهره انه ايراد على الشارح حيث قال ان هذا ابتداء احتجاج وجوابه ان مراد الشارح ان هذا هو ابتداء احتجاجه الذى ذكره فى مقام اعادة اكمال الكلام على ماذكره فان قوله علم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله لن يفعل بذاته نتيجة الحجج المذكورة وليس ابتداء هذه الحجة فابتداء الحجة التى عاد اليها فى بيان المطلوب من قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا الخ وليس مراده ان هذا ابتداء الاحتجاج على الاطلاق كيف وهو قد صرح

فى اول الفصل بانه قد سبق الحجة عليه (قال المحاكمات الثانى ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين) اقول لايخفى عليك ان اختلاف المحل والموضوع لايلزم من مجرد المغايرة بين الامرين بل انما يلزم من التغاير بين الامرين فلا يصح التفريع المذكور فى الشرح بقوله فاذن هما الامرين مختلفين ولعدم لزوم هذا الايراد

اللازم في جعل الفاء للتفريع عدل صاحب المحاكمات عن الظاهر وحملها على مجرد التعقيب واشار اليه بلفظ الثاني وصرح عليه بان لم يذكر عليه دليلا اذ لو كان متفرعا على ما سبقه لكان دليله مذكورا (قال المحاكمات ورد بما استدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد) اقول فيه بحث اذ سيأتي في جواب السؤال الذي يذكره ان محل قوة فساد الصور والاعراض هو المواد والموضوعات وذلك لان المراد من الفساد هو زوال الوجود عن الغير الذي هو المادة لا زوال وجوده في نفسه (قال المحاكمات وفيه نظر لانا لا نسلم ان الثاني الخ) اقول هذا النظر وارد على هذا التقدير وما سيجئ في جواب السؤال الذي يذكره بنا في هذا وهو كون محل قوة الفساد وهو بعينه موصوف بالفساد اذ قد تحقق هناك ان محل قوة الفساد الصور والاعراض المواد والموضوعات دون نفسها الموصوفة بالفساد والصواب ان يقال في تقرير كون محل قوة الفساد مغايرا لمحل البقاء ان حدوث الفساد والعدم كحدوث الوجود مسبوق بالامكان والمراد بالامكان الامكان الاستعدادي فلم يكن قائما بنفس ذلك الشئ الفاسد فلا بد ان يكون قائما بما يتعلق بذلك الشئ وهو مادته وحينئذ يندفع جميع ما ذكروا في الكلام في ثبوت هذا الامكان فتأمل (قال المحاكمات لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات ولا يمكن منعه) اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان السؤال المذكور لم يندفع بهذا لان السؤال المذكور ايراد على الدليل الذي سبق من الشارح واشار اليه بقوله بما مر وما ذكره دليل آخر مستقل فتأمل (قال المحاكمات لانا نقول ان لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان الهيولى لا يقوم الا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفسا) اقول فيه نظر لان القيام بالذات المعتبر في النفس ان لا يكون قائما بما يحل اصلا او يكون قائما

متماثلين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كانت الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع متماثلين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولهما في مادة والمحال هذا لا ذاك فان قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الايجاد في الملزوم ملزوم للايجاد في اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبة الآخر اليه كنسبته اليه اذ لا تمايز بينهما فلا ثنينية فنقول نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالين في محل الآخر فظهر التمايز **قوله** (والنفس مدركة للصنف الاول دائما الخ) ههنا سؤالان احدهما انه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها لزم من العلم بالشئ العلم بالعلم به لان العلم بالشئ صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة بالنفس فهو معلوم ايضا وهلم جرا حتى يلزم من العلم بشئ حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشئ صورته العقلية فلو كان العلم بها بحسب حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس وبهذا البيان يتبين ان العلم بالنفس او بغيرها مما لا يباينها ليس امرا زائدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب انه لا يلزم من العلم بالشئ حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشئ العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لا عن تصوره والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان الدائم هو العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس **قوله** (هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس) اقول بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعقلها لمعقولاتها عاد الى بيان المطلوب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا سمي الفصل بالتكملة قوله فاذن هما الامرين مختلفين ههنا شيئان الاول

بمحل جسماني لا ان لا يتقوم بشيء اصلا كيف والممكن لابد ان يتقوم بالعلة لا محالة بل نقول لا معنى للنفس الا جوهر مجرد عن المادة ذاتا مفتقر اليها فعلا وهذا هو المعنى المستفاد من تقسيم الجوهر الى اقسامه ولم يوجد حينئذ في تعريفه عدم قيامه بالمحل مطلقا وان كان مجردا ولا انه غير متقوم بالحال اصلا بل يكفي كونه غير جسم

ولا جسماني وان كان في الواقع كذلك (قال المحاكمات فلو اقتضى قبول الفساد والتركيب لامتنع فسادها) اقول يرد على الشارح موأخذة تقريرها ان الاصل في المشهور بمعنى البسيط على مايشعر به قول الشيخ ههنا فان اخذ لا على انها اصل بل كالمركب الخ ولم يقل بل كالمركب او الحال فالحق ان يحمل عليه موافقا للمشهور ومطابقا لمتن الكتاب حتى يتوجه النقض بالصور والاعراض على ما اورده الشيخ وعلى ما قرره الشارح لا وجه لورود النقض اصلا نعم تقرير الدليل بعد جواب النقض ما ذكره الشارح (قال المحاكمات واما انه متحرك فلتحركها في الكيف) اقول تخصيص الحركة بالحركة في الكيف مع ان الكلام في زوال الصورة وحدوث صورة اخرى سهو اللهم الا ان يقال عند زوال الصورة وحدوث زوال كيفية وتحدث كيفية اخرى وهو المراد بالحركة في الكيف (قال المحاكمات ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها) اقول لا يقال الكلام على فرض زوال صورة وفسادها فاذا كانت مقيمة بمحلها يلزم فساد محلها لكن محلها اصل لا يقبل الفساد على ما نثبته لانا نقول عند زوال الصورة وحدوث صورة اخرى بدلها او قوام الهيولى المجردة باحدى صورة من هذه الصور كما في الصور الجسمية والهيولى

اقول لو ثبت ان محل قوة

الفساد لا يكون الا جسما او جسمانيا لكفى في دفع كلام الامام بل يكفي في اصل الدعوى ولا حاجة الى الترديدات التي ذكرها وابطال الشقوق المذكورة فيها فالصواب ان يدفع الاعتراض الامام بما اشرنا اليه وهو انه لو كانت النفس مركبة من حال ومحل يكون ذلك المحل عاقلا لانه قائم بنفسه اي لا بمحله وقد ثبت في النمط الثالث ان كل جوهر مجرد غير قائم بمحل عاقل وظاهر انه [illegible] يعقل الا ان كالاته موقوفة على البدن

ان قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك اشار الى ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين اي موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل عليه بان محل قوة فساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء هو بعينه موصوف بالفساد الباقي لو قبل الفساد لان القابل يجتمع مع المقبول فلزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد وفيه نظر لانا لا نسلم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قول الشيء العدم او الفساد ليس ان ذلك الشيء يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه ينعدم في الخارج فاذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم **قوله** (فالنفس وان كان اصلا) لا يخلو اما ان يكون النفس بسيطا غير حال ولا يمكن قبول الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب واما ان يكون حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس غير منطبعة في شيء لا يقال ان الثابت بالدلايل السابقة انها ليست قوة حالة في جسم وهذا لا يستلزم انها لا يكون حالة في شيء اصلا لم لا يجوز ان يكون حالة في مفارق لانا نقول قيام النفس بالذات من الضرورات لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حالة او يكون شيء منها حالا كالصورة والآخر محلا كالهيولى واياما كان يوجد بسيط غير حال والبسيط الغير الحال ليس بقابل الفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد والاعتراض انا لا نسلم انه اذا وجد بسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد لجواز انعدام الجزء الآخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس لابد ان يكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا

فيكون نفسا وقد فرض جزئيتها هذا خلف ولاحاجة الى أبطال ان تقومه وجوده بالحال لاثبات كونه نفسا
لان القيام بالذات اللازم من كون المجرد عاقلا عدم قيامه بالمحل لاعدم تقومه بالغير مطلقا ضرورة تقوم الممكن
بالعلة فتأمل (قال الحاكات انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان
الحدوث وامكان العدم الخ) اقول
هذا الكلام يدل على ان اندفاع
دليلهم والجواب عنه على ما يذكر على
الفرق بين امكان الحدوث وامكان
الفساد في ان امكان الحدوث يستدعي
المادة وامكان الفساد لا يستدعيها
وذلك كما ترى كيف ومدار الدليل
المذكور على عدم فساد النفس
على ما مر على ان امكان الفساد كامكان
الحدوث يستدعي المادة بل الجواب
المطابق لاصولهم ان يقال البدن جاز
ان يكون محل امكان فسادها على
ما ذكره الشارح مشروحا واما انه على
تقدير حدوث النفس يكون النفس
ذات مادة فجوابه انه لا محذور في
كون النفس ذات مادة غير قائمة بها
لاحاجة فيها بل لها علاقة معها
علاقة التدبير والتصرف فمنشأ قولهم
بقدم النفس على ما قررنا توهمهم ان
امكان الحدوث لابد ان يقوم بما هو
مادة الحادث كما ان امكان الفساد
كذلك ولما لم تكن للنفس مادة تقوم بها
امكان فسادها كذلك لايجوز ان يكون
لها مادة تقوم بها امكان حدوثها
والجواب ان للنفس مادة بالمعنى الاعم
وتلك المادة وان لم يصح ان يكون محل
امكان الفساد لانها بهذا الاعتبار
كانت مثبا ينالها اجنبيا عنها لكن
لم لا يصح ان يكون محل امكان الحدوث
على ما قرره الشارح (قال الحاكات

بالبدن وهو النفس وقد كان جزأ للنفس هذا خلف لانا نقول لانسلم
انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون
الهيولى لاتقوم الا بما يحل فيه وحينئذ لايلزم ان يكون نفسا واما سؤال
الاعتراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض
والصورة بسائط وقابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع
فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها
وذلك لانه في بساطتها في نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها
لايجوز ان يكون خارجا لان الخارج اما مباين اوملاق والاول باطل
والملاقي ايضا اذ لامحل للنفس فلابد ان يكون محل قوة الفساد داخلا
في النفس فيلزم التركيب فان قلت لوكانت الهيولى محل قوة الفساد
كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فساد
نفسها بل ان يفسد فيها شئ فان الهيولى من شانها ان يفسد فيها
الصورة كما ان من شانها ان يحدث فيها الصورة ويبقى **قوله** (اي اذ ثبت
ان النفس اما اصل اوذات اصل) لم يكن مما يقبل الفساد وعدم قبول
النفس على تقدير انها اصل ظاهر واما على تقدير انها ذات اصل اي
مركبة من بسائط لايكون كلها حالا حتى يتحقق منه بسيط غير حال غير
ظاهر بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد ومدار اعتراض الامام على هذا
الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة واحتمال تركيبها من حال ومحل فانه على
تقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته فيكون
كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة وانه محال
فلهذا فرض الامام تركيبها من حال ومحل وانهما مخالفان لهيولى الجسم
وصورته لانهما جزءا النفس مجردان وان الحال في المحل لاالحال فحينئذ لايلزم
من بقاء المحل بقاء النفس كما لايلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله
وحينئذ يجوز ان لا يكون كما لانها الذاتية باقية فقد تم الاعتراض دونه
ولادخل له في الاعتراض الا انه زيادة زادها لتأكيد بطلان كلام لقوم في هذا
الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة
لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن ومع قيام
ذلك الاحتمال لايمكن القطع بشئ من هذه لجواز ان يكون اتصاف النفس
بهذه الكمالات مشروطا لوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح

﴿ رابعي ﴾

وهو لايستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن) اقول فان قلت لوسلم احتياجها في زمان
البقاء الى البدن في تعقلها لم يكن فيه فساد اذ معنى كون النفس عاقلة لذاتها ان تعقلها ليس بالآلة بمعنى
الصورة المعقولة يرتسم فيها لا في [illegible] واما ان وجودها مشروط بامر ذي مادة وكذا بقاؤها ومن هذه الجهة

يتوقف تعقلها عليها ايضا فهما لا يدل على نفيه قلت قد مر ان النفس بعد التجريد عن البدن تبقى بذاتها وتعقلاتها فلا بد من القول بالفرق بين علة الحدوث وعلة البقاء على ماذكره فتأمل (قال المحاكمات فهذا كما ترى خطاء في خطاء الخ)

اقول هذه اللفظة تقرؤ مشددة على ان يكون اسم مفعول من التصيير اذ لا شبهة في ان التصيير نصب الاسمين الواقعين في خبره وكان معنى قولك صيرالله زيدا عالما في قوة قولهم جعل الله زيدا عالما فاما ان يقال انه بمعنى الجعل المتعدى الى المفعولين او يقال ان اصله صار زيد عالما فبتضعيف العين صار متعديا فالمنصوب الثاني كان خبره والمنصوب الاول كان اسمه صار مفعوله حينئذ قال ابن الراوندي * كم عاقل عاقل اعيت مذاهبه * وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا * هذا الذي ترك الاوهام حائرة * وصير العالم النحرير زنديقا * فالمصير ههنا اسم مفعول اسند الى مفعوله الذي كان اسمه وهو الصائر واياه خبره او مفعوله الثاني وهو المصير اليه والمصير في هذا المقام اذا وقع صفة للاول كما في قوله فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا ومصيرا اياه كان وصفا بحاله وان وقع صفة للثاني كما في قول الشيخ ان كان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه كان وصفا بحال المتعلق اذ يصدق على الثاني انه مما يصير الاول اياه والعبارة التي تدل عبارة الشيخ عليها من هذا القبيل فان الصائر الذي هو الاول وقع صفة للثاني وبعدما قررنا ظهر انعكاس تشنيعه على الشارح والشيخ وبظهر ايضا ان ما اورده بقوله فان قلت المفروض ان الاول الخ مندفع ولا حاجة في دفعه الى التكلف الذي ارتكبه

راعى ههنا طريقة البحث وهي انه اذا منع مقدمة وذكر لمنعها سند لا يلتفت اليه ويستدل على المقدمة وهي ههنا ان النفس لو كانت مركبة لم يقبل الفساد فكأنه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسائط غير حالة وهو محال لما ذكر او من حال ومحل فالجزء الذي هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما على انفراده فيكون نفسا اولا يكون قائما على انفراده فاما ان يكون قائما بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن يتوقف فعلها عليه بالطريق الاولى فلا يكون عاقلة لذاتها واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الآخر الحال وهو لا يجوز ان يفسد ويتغير فيكون النفس باقيا لبقاء جزئيه جميعا ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره ان التغير هو زوال صفة وحدوث اخرى وقد مر ان الحادث او العدم الطارى يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من صورة فلا بد في التغير من الجسم واما انه متحرك فلتحركها في الكيف لانه كان متكيفا بكيفية ثم باخرى هذا ما سمعته ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها ولا نسلم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية بل هو اول المسئلة وايضا الحركة غير لازمة فان حدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اشرنا اليه في موضوع الطبيعي الا ان السؤال الاول باق لا يقال المفارق يمتنع ان يقارن المفارق لانا نقول اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز ان ينعدم عنه **قوله** (ثم قال الفساد والحدوث) اى كما احتاج امكان الفساد الى محل احتاج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه انا لا نسلم ان النفس لو قابلت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مباينا وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان حدوث النفس او فساده لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له ومن المحال ان يكون مباين الشيء مستعدا لحصول مباين له او فساده عنه

فافهم كما امرت (قال المحاكمات ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني) اقول هذا الكلام منه يدل على ان العلم المتعلق بالموجود الخارجي منحصر في الفعلي والانفعالي وليس كذلك لانه اذا عمل احد شيئا سبقه احد لكنه لم يره ولم يسمعه والحال انه لم يوجد منه فلا شك في انه يحصل له علم بهذا العمل فهو ليس بفعلي ولا انفعالي

والعلم به ضروری ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس
اوعدمه قائما بالحجر اوغير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود من هو
فى المشرق قائما بمادة فى المغرب والكل محال الاان المركبات لما ازدادت
استعداداتها وتصاعدت الى مرتبة ماهية لصورة نوعية انسانية
فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة
وهيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة
المخصوصة اذا استعد لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث
النفس لان النفس من مبادى تلك الصورة النوعية والشئ اذا كان مستعدا
لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع عللها بالضرورة فيستعد البدن
مع تلك الهيئة المخصوصة بحدوث النفس لامن حيث انه موجود مجرد
بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومرتبطة بالبدن ارتباطا
تدبيريا وهذه هى جهة مقارنة البدن للنفس اذليس معنى مقارنة
النفس لا افاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك
الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لامن جهة انه مباين بل من جهة
انه مقارن ثم اذا حدث النفس وحصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة
المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها
لان قوة فسادها قائمة بالبدن كما فى الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها
يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين ولا بما كان امكان حدوث النفس قائما به
لانتفائه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن
للصورة النوعية موجبا لاستعداده بحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون
استعدادا بدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس
اجاب بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول
جميع عللها لان الشئ لا يحصل الا بسائر علله بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعى
لانعدام النفس لجواز ان يكون لانتفاء شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة
لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة
فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلا
لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس
جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون
البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فساده بخلاف جهة وجود

فان قلت بل هو فعلى بالنسبة الى هذا العمل الجزئى الصادر عنه قلت بعد الاغماض عن عدم ملايمته لكلام الشارح
حيث قال عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وعن ان هذا العلم علم تعقلى متعلق بماهية هذا العلم وليس بفعلى والانفعالى
بالنسبة الى ماهيتها وحقيقتها انا نفرض انه ادراك هذا العمل من غير احذه من غيره ولم يعمل
به فهذا العلم ليس بفعلى ولا انفعالى
سواء فرض ان من سبقه عمل بمثله
اولا ثم لا يخفى عليك ان علم العقول
انما يكون فعليا بالقياس الى ما تحتها
من الامور المستندة اليها لا مطلقا
وحينئذ لا يكون فرقا بينهم وبيننا
فى ان بعض علومهم وعلومنا فعلى
وبعضها انفعالى الا ان الفعلى منهم
اكثر من الانفعالى وفينا بالعكس فتأمل
(قال المحاكمات وغيره عبارة الايجاب
الى الاقتضا) اقول لا يخفى ان عبارة
الايجاب والاقتضاء متساويان
فى ان ظاهرهما العلية ولا يصح
فى الصورة التى ذكرها وفى انه يمكن
تأويلها بمعنى الاستلزام فتغيير العبارة
ليس لذلك (قال المحاكمات لكن
لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته
من جميع الوجوه) اقول كونه تعالى
عالما بذاته من جميع الوجوه وكذا
بالعقول المفارقة كذلك يمكن اثباته
بعدما ثبت ان كل مجرد يمكن ان يكون
معقولا وذلك لان صفات المبدأ
ووجوه اعتباراته وكذا صفات العقول
واعتباراتها امور مجردة عن المادة
فيمكن ان يكون معقولا وقد ثبت
ان ما يمكن للواجب يحصل له بالفعل
فيلزم شمول علمه بها هذا على تقدير
تسليم ان مراد الشارح من العلم
التام بالعلة التامة العلم بذات العلة
بخصوصها اذ لا شك ان بمجرد العلم
بالنار بعنوان انها عنصر لا يلزم العلم بآثارها من الاضاءة والاحراق فقيد التام فى العلم
بالعلة التامة لازم كما فعله الشارح ولا يكفى بايراد قيد التمام فى وصف العلة كما فعله صاحب المحاكمات ثم نقول
بشاء كلامه على ان العلم اذا تعلق بذات العلة التامة بخصوصها كان مستلزما للعلم بما هو وصف لازم لها

الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز هذا دون ذلك هذا غاية توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم مافرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم فى استدعاء المادة وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدمها فذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها فى مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة فلا تعقل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها فى مادة لم يمكن ان يكون فسادها فى مادة والا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كان النفس قديمة فهى قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ وان لم يكن متعلقة ببدن آخر وهى مستعدة للادراكات والافعال كانت معطلة قلنا هؤلاء لا يتحاشون عن اثبات التناسخ على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الآلات وامتناع التعطيل ممنوع والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم بما مر وعن الثانى ان ذلك التوقف فى الحدوث لا فى البقاء فالنفس فى الحدوث يحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعقلها فى زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان اخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة

قوله (فليفرض الجوهر العاقل) الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذى كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذى كان فان كان هو الذى كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذى كان بل زال شئ فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حال له فان كان ذات العاقل فهو انعدام له لا اتحاد وان كان حالا من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلابد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت يحتاج الى مادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره فى كتابه الخ فهو نفى لما ذكره الامام ان الشيخ اختار فى كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت بالمعقول فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم لا ابيان

وهو كونها مستلزمة للمعلول بخصوصها فيستلزم العلم بخصوصية المعلول واما المعلول فلما لم يستلزم بخصوصية العلة فالوصف اللازم له الذى لابد فى تعقله من تعقله هو كونه مستلزما لعلة ما فلهذا لم يستلزم العلم بخصوصية الملزوم العلم بخصوصية العلة وماهيتها وليس مراده بكون العلم بالعلة لا يتم الا اذا علم كونها مستلزمة ان هذا العلم داخل فى العلم التام بالعلة على ما توهمه العبارة بل ان هذا العلم من روادفه فكأنه من تتمته فان اطلاق التتمة على الرديف والتابع متعارف والتفصيل انه لو كان العلية باعتبار الماهية فالعلم بماهية العلية بخصوصها يستلزم العلم بمعلولها بهذا الاعتبار وان كان بحسب الوجود الخارجى فالعلم بماهية العلة من حيث انها موجودة فى الخارج مستلزمة للعلم بماهية المعلول فى الخارج وكذا فى الذهن (قال المحاكمات والفهم السليم يقتضى انها راجعة الى العقل) اقول ليس كذلك اما اولا فلبعد المرجع على هذا التوجيه وقربه على توجيه الشارح واما ثانيا فلانه على هذا التوجيه كان ينبغى ان يقول الشيخ ولما بعدها ومع ذلك فعلى هذا كان حال ادراك العقول انفسها مهملا فى الكلام غير مبين بخلاف توجيه الشارح اذ ما بعد الاول يتناول نفسها والامام لما تعرض فى شرح كلام الشيخ لحديث كون العقول عالمة بذواتها لكن جعله من ذواتها لا من ذوات المبدأ علم انه جعل ضمير ما بعده للمبدأ موافقا للشرح وضمير منه للعقل ففيه تفكيك الضمير ثم الباعث له على ذلك الايماء الى ما قرره من ان العقول شرايط والات وليست عللا حقيقية هى ذات المبدأ تعالى وتقدس وقد تحقق ان العلم التام ما يكون من جانب العلة فاراد ان يجعل علوم العقول من هذا القسم فاشار الى انها من الاول اذ المراد ان الاول يفيض العلوم على ذواتهم تنبيه على ان المفيض منحصر فى ذاته تعالى اذ لا مفيض ولا جواد غيره وبما قررنا ظهر ان توجيهه اولى وبالقول احرى فاستقم

كما مرت (قال المحاكمات يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته) اقول ههنا نظر لانه اذا كان علم الواجب تعالى عين معلولاته كان العلم بالمعلوم الاول عين معلوله الاول لان علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به فلم يكن علمه تعالى متقدما على ايجاده وقد قال صاحب المحاكمات آنفا فى توجيه كلام

الشارح فى رده على الشيخ ان العلم مقدم على الايجاد حيث قال والعلم مقدم على الايجاد فعلم العقل الاول اولا لم يوجده وهل هذا الا تناقض ثم اقول قد تقرر ان فعل الواجب انما هو بالاختيار وقد مر مرارا فى الشرح والمحاكمات وقد صرح بذلك الشيخ والشيخ ابو نصر وعلى ما حققه الشارح يلزم كونه فاعلا موجبا وذلك لان فى صورة الفعل بالاختيار لابد من تقدم العلم على الايجاد وعلى تحقيق الشارح لايكون مرتبة العلم سابقا على الايجاد بل الايجاد كان سابقا على العلم كما انه سابق على وجود المعلول اذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود المعلول عنده فان التزام ذلك بناء على انه لايلزم من كونه تعالى فاعلا موجبا بالنسبة الى المعلول الاول نفى الاختيار عنه تعالى لجواز كونه فاعلا بالاختيار بالقياس الى مابعد المعلول الاول والعلم السابق على الايجاد اللازم فى الفعل بالاختيار باعتبار ان صور سائر المعلولات مرتسمة فى المعلول الاول فنقول على المذهب المشهور من الحكماء وهو ان حصر علية الواجب علية قريبة فى المعلول الاول ازم نفى الاختيار عنه تعالى عن ذلك مع ان هذا تعسف ظاهر فتأمل (قال المحاكمات ولا يحتاج فى ادراك تلك الصور الصادرة) اقول لما ذكر ان هذا البيان خطابى لايجدى المناقشة بان الصور ﴿ ان ﴾ انما تستفيض من واهب الصور لامنا وان كثيرا من الافعال الصادرة كالحركات ومايلزمها انما يدركها بصور عقلية مغايرة بعينها والحاصل ان علمنا بها علم حصولى لاعلم حضورى (قال المحاكمات كانت جميع صور الموجودات

مايختاره **قوله** (وقالوا واتصالها بالعقل الفعال) هو ان تصير النفس العقل الفعال لان النفس انما طفقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس يتحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال او به من حيث هو والاول يستلزم تجزية العقل والثانى علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال المذكور فى اتحاد النفس بالمعقول قائم فى اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزم مدثمه اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التى ذكرها فالمقصود منها ان القائل بهذا الاتحاد وهو فرفوريوس وله كتاب فى تقرير هذا المذهب ولاشك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لايكون الافاسدا **قوله** (ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقى) اعلم ان صيرورة الشئ شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال شئ من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود الابيض وانتقال الشئ الى مايتركب منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان وكون الشئ عين شئ آخر وهو غير معقول هذا محصل كلامه لكن فى عبارته خطأ فاحش وهوانه قد اخترع لصار اسم مفعول وهو المصير ونصب به اياه والفعل الناقص ليس بمتعد ولاواقع على شئ وخبره ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة واوفرضنا فرض محال ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير واوفرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول فلا يقال زيد ضارب عمرا وعمرو مضروب زيدا بل مضروب زيدا ومضروب لزيد فهذا كما ترى خطاء فى خطأ فى خطأ وكأنه انما وقع فيه لما وجده فى المتن ان كان المعدوم ثابتا ومصيرا اياه واظن ان الشيخ قال وصائرا اياه لان الكلام فى صيرورة الاول ثانيا فهو صائر اياه فطغى فيه قلم الناسخ **قوله** (وتقريره ان ههنا امرين) لابد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم مفعول ناصبا اياه فنقول على هذا الفرض اذا اتحد شيئان فصارا شيئا واحدا فههنا امران ماقبل الاتحاد وهو شيئان ومابعده وهو شئ واحد فالامران

الكلية والجزئية على ما عليه الخ) اقول اثبت اولا للواجب علما حضوريا بمعلولاته وهو عبارة عن وجوداتها
عنده ولاشك انه اتم واكمل من الحصولى الذى كان بارتسام الصورة من المعلول لان انكشاف الشئ بحصول
نفسه وعينه عند العاقل اتم واكمل من انكشافه بحصول صورته عنده ولاشك ان هذا العلم

ان كانا موجودين اومعدومين ولا اتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا
والآخر معدوما فان كان المعدوم هو الثانى فلم يحصل من الاتحاد شئ
وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون
ثانيا لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى
قوله فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فان قلت المفروض
ان الاول صار ثانيا لا مصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه امكنه
ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا وكل منهما صائر ومصير
ومن ثمه قال معنى الاتحاد هو كون الصائر بعينه صائر ثانيا مصيرا اياه
ويرد على هذا التوجيه بعد ما مر ان قوله سواء حدث بعد عدمه شئ آخر
اولم يحدث حشو فى الكلام لاطائل تحته فليس يخلو هذا الكلام
عن اختلال كما ذكره الامام **قوله** (الصورة العقلية) قد يجوز
بوجه ما ان يستفاد العلم اما ان يكون مستفادا من الامر الخارجى وهو
الانفعال والامر الخارجى مستفد منه وهو العقلى اولا هذا ولاذاك
كالعلم بالممتنعات فقوله ويجب ان يكون مايعقله واجب الوجود من الكل
على الوجه الثانى منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لايدل على تحقق
الثانى والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال
كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثانى وحاصله لانه
من ذاته لامن غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير فى الصفات الحقيقية
قوله (اشارة الى احاطته بجميع الموجودات) المطلوب ان الله تعالى
عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات
والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع
الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن العلم
باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طولا
كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضا كسلسلة الحوادث فانها
لاتنتهى اليه فى الطول اذ قبل كل حادث حادث لاالى اول بل فى العرض
لان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوسائط واعلم ان استدلال
القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع
الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء
فورد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب

مخصص بالموجودات حين وجوداتها
ولايتعلق بالمعدومات التى لم يتحقق
اصلا ولابالموجودات قبل وجوداتها
ولابعد عدمها ثم اثبت علما آخر
من جهة ان صور الجميع مرتسمة
فى العقل بل فى جميع الجواهر المجردة
العقلية وكان هذه الجواهر حاصلة
عنده مع ما يرتسم فيها كما يرتسم
فيها صور كثيرة يحضره احدمنا
وهذا العلم وان كان ادون من الاول
لانه كان بحضور عينه وهذا بحصول
صورته المرتسمة فيما يحضره وهذا
العلم نوع من العلم الحصولى لان كان
الانكشاف بارتسام الصورة لكنه
لا فى العاقل بل فيما حضر عنده فعلمه
بتلك الصور وان كان حضوريا
كعلمنا بالصور الحالة فينا لكن علمه
تعالى بذوات الصور كان بسبب
تلك الصور كعلمنا بالاشياء المرتسمة
صورها فينا ولافرق الا بان تلك
الصور فينا مرتسمة فى انفسنا
وفى شانه تعالى مقتضى لذاته لكن
لاشك انه اشتمل لان العلم بالمعدومات
وبالموجودات قبل وجودها وبعد
عدمها لايتصور الابهذا الطريق
لايجرى ايضا الطريق الذى اختاره
الشيخ ولعل الشيخ لهذا لم يذهب الى
العلم الحضورى فى شانه تعالى حتى يحيط
علمه بالموجود والمعدوم (قال الحكايات

فهذا الكلام من الشارح يناقض ماصرح به القوم فى تحقيق علم الواجب) اقول هذا اعتراض سيورده
الشارح على الشيخ والحق ان هذا وارد على ماحققه الشيخ وليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه بيان
ذلك ان الشيخ ذهب الى ان علم الواجب بمعلولاته علم حصولى يحصل بارتسام صورة المعلوم فى العالم وقد تحقق

فيما سبق ان تعقل الجزئيات المادية لايكون الا بتجريدها عن المادة وتوابعها من الاعراض المخصصة لامتناع ارتسام
الصورة الجزئية الحالة في المادة الشخصية في المجرد وحينئذ لايبقى الا الماهية النوعية الكلية وهذا كما انه مناقض
لما حققه من ان العلم التام بالعلة موجب للعلم بالمعلول لان هذه الجزئيات من حيث خصوصياتها
التشخصية عن علمه تعالى عن ذلك
فان قلت الواجب كما يعلم طبايع
الجزئيات يعلم طبايع تلك الاعراض
والخصوصيات فلم يفوت عن علمه
شيء ولم يلزم تناقض قلت طبيعة
تلك الاعراض امور كلية وكذا
طبيعة الجزئيات المفروضة ومن
قاعدتهم ان ضم الكلي الى الكلي
لا يفيد شخصية فلابد من الانتهاء
الى جزئي حقيقي لم يندرج تحت
ماهية كلية ولاشك ان ذلك الجزئي
في الماديات مادي فكيف تعقله
المجرد الصرف كالواجب تعالى بالعلم
الارتسامي ولهذا قال الشارح انما
يصير بتلك الطبيعة لايدركها
العقل ولا يدنا ولها البرهان والحد
بسبب اتصاف معنى الاشارة
او ما يجري الحسية اليها مجرى
الحس والتخييل والتوهم نعم لو قيل
في تعقل الجزئي لاحاجة الى
حذف العوارض التابعة للمادة
والشخص لايشتمل على امر زائد
على الطبيعة النوعية يسمى بالتشخص
والفرق بين زيد والانسان مثلا بان
الاول ادرك بالادراك الاحساسي
والثاني ادرك بالادراك التعقلي وان
الفرق بين الجزئي والكلي بنحو
الادراك لابدخول امر يسمى تشخصا
كان جزأ عقليا بشخص منبه الى
الشخص كنسبة الفصل الى النوع
ولابدخول الاعراض المعينة في هوية الجزئي دون الكلي كان الامر كذلك لكن هذا مخالف ﴿ للاول ﴾
لرأي الشيخ حيث صرح بان العلم التعقلي لايتعلق بالماديات الجزئية الا بحذف اللواحق وكذا هذا اي كون الواجب
عالما باعتبارات الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئي يتحقق في التصوير الذي ذكره الشارح من ان علمه

العلم بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه
علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف
على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة ففسر الشارح العلم بالعلة
بالعلم التام وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تفاديا من ورود الاشكال لكن
لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلامانع من ايراد المنع
في غيره مع ان تلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر المواد فلايتم
كلامهم فيها اصلا والصواب هو ان كلامهم ان العلم بالعلة التامة يوجب
العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة يوجب والعلم بهذه المقدمة ضروري
ولايشك عاقل في ان من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده من علم
جميع علل عدم شيء علة عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول
الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه مع الله تعالى علة تامة لغيره
فيستلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل
التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجيء لهذا زيادة تقرير
وتوضيح وقوله واما اختلافه بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك ماديا
توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فيكون المجرد عن المادة
اتم في المدركية **قوله** (ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلا دون
تعقل الاول) اما اولا فلان تعقلها من الاول انفعالي وعلم الاول فعلي واما
ثانيا فلان الاول لما كان منقطع العلايق عن المادة لاتشوبه شاغل
ولايحجبه عن غيره حاجب كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب
التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما
العقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالماهيات والماهيات كالمادة ففيها
شائبة من العلاقة فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك
الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول الاول باشراق الاول
لانه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهي تعقله باشراق الاول
واما ادراك مادون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه
وهذا لانه توهم ان الضمير في قوله ولما بعده منه في ذاته يعود الى الاول
حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعد الاول من الاول من ذاته
فقوله من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى العقل
اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلول لانه من ذاته بخلاف ادراكه

تعالى بمعلولاته علم حضورى اذ حينئذ لا يلزم ارتسام المادى فى المجرد ولا يلزم التغير فى صفته تعالى لأن العلم
بهذا التحقيق كان عين المعلوم وليس صفة للعالم نعم يحصل للعالم من جهة وصف اضافى اعتبارى وهو كونه مميزا لتلك
الاشياء ومنكشفا عليه هذه ولا يحصل من جهة وصف حقيقى للعالم فعلى هذا التحقيق يسهل

تعلق العلم من الواجب تعالى بالجزئيات
المادية المتغيرة على الوجه الجزئى ولا يلزم
محذور اصلا وكذا اقول على ان
يكون صور جميع الجزئيات المادية
مرتسمة فى بعض القوى كالنفس
المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئى
وتلك القوى مع تلك الصور حاضرة
عنده تعالى فعلى هذا الوجه ايضا
يمكن له ادراك الجزئيات المادية
والمتغيرة من غير لزوم كونه تعالى محل
ارتسام الصور المادية من غير لزوم
التغير فى صفاته الحقيقية لان هذه
الصور صفات لتلك القوى المادية
والتغير فيها جائز هكذا ينبغى تحقيق
المقام (قال المحاكمات والحق الصريح
الذى لا يشوبه الخ) اقول فيه بحث
اذ لا يفهم من الافهام اطلاق العلم
بالوجه الجزئى على العلم بالشئ
من حيث انه متعلق بزمان مخصوص
من حيث انه حال او ماض او مستقبلى
او قطع النظر عن ذلك فيرد بما مر
آنفا ان الشيخ لما قال بارتسام الصور
من المعلوم فى الواجب وارتسام الصور
المادية الشخصية وان كانت مجردة عن
خصوصية الحالية والاستقبالية والماضوية
فى المجرد محال عند الشيخ وسائر محققيه
اذ الظاهر ان بمجرد حذف تلك الاوصاف
الثلثة لا يخرج عن الجزئية والشخصية
المانعة لارتسام صورها فى المجرد العاقل
نعم لو كان المانع من تعقل الجزئيات
المتغيرة مجرد لزوم التغير فى صفته تعالى

لامكن توجيهه بما ذكره صاحب المحاكمات لكن الكلام فى انه كيف يرتسم صور الجزئيات
المادية فى المجرد الصرف ثم ما اقول على هذا المقام انه لو كان المانع من تعقل الواجب الجزئيات المتغيرة لزوم
التغير فى صفته تعالى لزم تحديم تعقله لبعض الكليات المتغيرة فان انواع المركبات المتولدة بعضها حادث بلا شبهة

الاول فانه ليس من ذاته بل باشراق الاول وهو علته قال الامام فى شرح
هذا الفصل مراتب العلوم ثلثة اوليها علم الاول فان علمه بذاته
وبغيره من ذاته لما مر من ان علمه بذاته علة لعلمه بغيره ثم علم العقول بعللها
ومعلولاتها لكن علمها بعللها ليس لها من ذواتها بل من قبل عللها
وعلمها بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة
موجبة للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك
المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل للامكان
والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما ولا لافتقر كل معلول
الى تلك العلة فلما لم يكن تعين العلة من لوازم ذاته لم لزم من العلم بنفسه
العلم بعلته المعينة فالعقول عالمة بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما
لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فهى لا يعلم عللها من جهة ذواتها
بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه
حادث يحصل من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام
الامام وهو مصرح بما ذكرنا وليت شعرى اذا فيد العلم بالتمام كيف يفرق
بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضى العلم بالعلة كما ان
العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضى العلم بالمعلول **قوله** (وقوله يكون
الاول موصوفا بالصفات غير اضافية ولا سلبية) وقد اجمع الحكماء على امتناع
اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا قابلا
وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول
الصورة فيه والعلم مقدم على الايجاد فيعلم العقل الاول اولا ثم يوجده فيكون
صورة العقل الاول مستندة اولا اليه تعالى ثم العقل الاول فالمعلول الاول لا يكون
معلولا اولا فهو مقارن لا مباين له **قوله** (اقول العاقل يزعم الشارح ان علوم
الله تعالى غير معلولاته) ولما كان المطلب دقيقا يستبعده ارباب التحصيل فى بادى
النظر وكان طريق التعليم ان تقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان
ولم يكد ينتظم قياس الشعر هناك لبعد المقام عن حد التخيل وكان قدم
من المقدمات ما يمكن ان يجادل به شرع فى اثبات مطلبه بتقديم مقدمات
خطابية يحصل الظن ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما الدليل
الجدلى فبان يقال بناء على الدرس السابق ان علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون

نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون قائما او لا يكون والثانى مذهب القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او غيره معلوله او لا هذا ولا ذاك ومحال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم بزيد مغاير للعلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون قائما بالله تعالى فيلزم الكثرة فى ذاته وانه قابل وفاعل او قائما بنفسه فيلزم المثل الافلاطونية او قائما بمعلول لانه يلزم ان يكون علم الله تعالى متأخرا عن معلوله وانه محال واما الطريق الخطابى فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة فانه لو كان بحصول صورة وجب ان يكون بين الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز بالماهية لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة المتحققة فى الذات فجميع عوارضها عوارضها واذا لم يحتج العاقل فى ادراك ذاته الى صورة لم يحتج فى ادراك ما يصدر من ذاته الى صورة واعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول بمشاركة من المعقول ولا تحتاج فى ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية فى تعقلها فبالاولى ان ما يصدر عن العاقل بالذات لا يحتاج فى تعقله الى صورة ثم اورد عليه سؤالين ربما يتفطن المتعلم لهما احدهما ان الصورة العقلية انما يكفى فى تعقلها لكونها حالة فى النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس بحال فيه الثانى ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة عن العقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة فى النفس ليس شرطا للتعقل والا لم يكف نفس ذاتنا فى تعقل ذاتنا بل حلول الصورة فى النفس شرط لحصول الصورة لها الذى هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل وعن الثانى بان حصول الشئ عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك الشئ وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشئ للمجرد وحصول الشئ للقابل اضعف فى كونه حصولا لغيره من حصول الشئ للفاعل واذا كان الثانى كافيا فى التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشئ الخ

مثلا فيلزم تقدم تعقله تعالى له فان قيل بل تعقله لا من حيث انه متغير قلت فكذا الجزئيات المتغيرة فلا معنى لقولهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة دون الكليات اللهم الا ان يقال لما كان هذا الحكم اى التغير فى الجزئيات اشمل واظهر قالوا هكذا والا فالمراد انه لا يعلم المتغيرات من حيث ﴿٤٤٢﴾ التغير هذا نهاية التحقيق فى هذا المقام والتكلان على التوفيق (قال الشارح فان العالم بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار الخ) اقول هذا حق وان قيل ان العلم كالقدرة صفة واحدة ذات اضافات مختلفة كالقدرة فالتغير لا يقع الا فى اضافات لا فيه نفسه (قال المحاكمات لكن ظاهر كلام الامام النقض الخ) اقول يمكن الجواب عن هذا النقض بان الاضافات المحضة ليست كمالات متعدابها لموصوفاتها لافتقارها فى نفسها الى غير موصوفها وذلك لا يزيل كونها وجودية ولهذا قال فى بحث الغنى التام ان الافتقار من جهة الصفة الاضافية لا يوجب الفقر ولا ينافى الغنى التام واما الجواب الآخر للشارح ففيه بحث اذ الاضافات وان لم تكن موجودة عند الشارح لكن عند الحكماء الاضافات موجودة فى الخارج على ما هو المشهور وحمل الوجودى على غير هذا المعنى بعيد جدا فتأمل فهذا الجواب لا يطابق اصولهم ويمكن الجواب بانهم لم يقولوا بوجود جميع الاضافات بل ببعضها فى الجملة (قال المحاكمات والجواب انا لا نسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار) اقول لعل غرض الامام انهم وان قالوا فى اللفظ انه تعالى فاعل مختار ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشيئة واجبة وعدم المشيئة ممتنعة فهذا يرجع ﴿ ثم ﴾ الى الايجاب وبالجملة اذا كانت المشيئة واجبة بلا اختيار فيها قطعا للتسلسل وعند تحققها وجب صدور الفعل لانه جزء اخير العلة التامة وعند الحكماء امتنع تخلف المعلول عن علته التامة فلا مجال لهذا السؤال

ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بانه قدثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت لن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلوم نفس تعقله فانه لما كان العلتان متحدتين يلزم ان يكون المعلولان متحدين لامحالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا فى الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى والصدور عين التعقل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بهما من غير كثرة فى ذاته واما الجواهر العقلية فلها صنفان من التعقل احدهما علمها بمعلو لانها وهو عين معلولاتهما والآخر علمها بماعدا معلو لانها كعلمها بالله تعالى وعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم يكون بحصول صورفيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلو لاته عند الله تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهى حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر فى ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله تعالى وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذانسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس فى الخارج الاذات الله تعالى وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده اونفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جداوانه وان فرضنا عدم تمامه فى الاستدلال قوى متين فى دفع الاشكال. **قوله** (يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات) حاصل كلامه ان للجزئيات طبايع مخصوصة بمخصصات فلها اعتبار ان من حيث هى طبايع ومن حيث هى مخصصة بالمخصصات فنعقلها من حيث هى طبايع نعقلها على وجه كلى ونعقلها من حيث هى مخصصة نعقلها على وجه جزئى واحكامها بالحيثية الاولى لاتتغير بخلافها بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها مخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم لله تعالى وانه محال فهذا الكلام من الشارح مناقض ما صرح به القوم بل ماصرح به فى تحقيق

فاذا قيل لم فعل ذلك قيل لتعلق المشية به وان قيل لم تعلق المشية به قلنا ليس له اختيار فى ذلك بل هذا مقتضى ذاته فينقطع السؤال واما عند المتكلمين الذين فسروا الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيتوجه هذه الشبهة اذ فى كل مرتبة من المراتب يمكن الترك فيتوجه انه لما امكن له الترك وكان اولى بالنسبة الى كل معلولات فلم اختار الفعل (قال المحاكمات فيتجه ان يقال الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر والنقص) اقول للامام ان يقول هذه المقدمة مقدمة خطابية غير مسموعة فى المقام البرهانى فان استدل عليها بانه لابد من المناسبة بين الفاعل وآثاره فله ان يمنع تحقق المناسبة من كل الوجوه فان فاعل المادى قد يكون مجردا وفاعل الحادث يكون قديما وفاعل الممكن يكون واجبا الى غير ذلك بل الوجه فى توجيه الاشكال ما صورناه وهو موقوف على كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الذى ذهب اليه المليون وعلى كون افعاله تعالى متصفة بالحسن العقلى على ماذكره الامام (قال الشارح الاول مالا شر فيه اصلا) اقول لا شك لن الكلام فى الشر بالعرض لان الكلام فى الموجود وهو شر بالعرض وحينئذ نقول لما استند الحوادث مثل القحط والوباء وامثالهما الى العقل الفعال كان القول شرا بالعرض ومشتملا على الشر فى الجملة اللهم الا ان يقال المراد بالشر ههنا ما كان سببا لذاته لما هو شر بالذات والعقل لايفعل القحط لذاته بل انما يفعل ما ترتب عليه ذلك [illegible] على العقل بالعرض وقس عليه كامل (قال المحاكمات ولاخفاء فى ان اندفاع الشبهة يتوقف على التغير جميعا) اقول ليس كذلك بل الشارح سلك طريقا آخر لتوجيه كلام الشيخ ولم يتوقف هذا التقرير على كونه تعالى فاعلا بالاختيار ولا على كون الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين وتقريره كما يدل عليه عبارته ان الشيخ ليس غرضه ان ههنا سؤالا متوجها وكان فى صدد بيان جوابه بل ان الفلاسفة لما بحثوا عن افعاله تعالى ووجدوا فى افعاله

مايكون شرا في الجملة بحثوا عن كيفية صدور الشر عنه تعالى مع انه كان خيرا بالذات و يمكن ان يكون قوله بما هو خير بالذات محط الفائدة وكان المراد انه يتوجه ههنا سؤال وان كان خطابيا وهو انه كيف يتصور و يعقل صدور الشر عن الخير بالذات مع ان المناسبة بين المؤثر والاثر يقتضى كونها خيرات ولا يخفى ان شيئا من التقريرين لا يتوقف على منع مقدمة واحدة مما ذكره الامام فضلا عن توقفه على منع المقدمتين جميعا (قال المحاكمات واما قول الشارح انما الهلاك السرمد ضرب من الجهل وان ذيلة فليس بمنطبق على المتن) اقول الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن لذكر الشارح هذا بعد الجهل اشارة الى ان الجهل الكامل انما يوجب الهلاك السرمد لكونه رذيلة عظيمة لان عند الفلاسفة الشقاوة من جهة الرذائل فهذا كالتفسير للجهل فتأمل ولا تخبط (قال المحاكمات اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود المعصية الخ) اقول الاظهر في الجواب ما قالوا ان العلم تابع للمعلوم دون العكس فليس العلم بالمعصية سببا للمعصية حتى يجب المعصية بوجوبه فعلمه تعالى بمعصية زيد لانه سيعصى لا ان زيدا يعصى لانه قد علم الله تعالى معصيته ومن المعلوم ان وجوب الشئ المقارن اللازم لفعل لا يجعل ذلك اضطراريا بحيث يقبح العقل التكليف به والا لزم ان لا يحسن التكليف والالما استنفع البتة ولا يحسن ان يتعلق بغيره ومن المعلوم انه ليس كذلك وههنا اشكال قوى على من قال بالحسن والقبح العقلى سواء قال بان افعال العباد مخلوقة له تعالى او مخلوقة لنفسه بيانه انه لما تقرر ان التخلف عن العلة التامة محال سواء كان دلة موجبة او مختارا اذ عند جميع ما يتوقف عليه الفعل لو جاز تخلف الفعل و جاز وجوده فرضنا وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى فيلزم ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العدم بلا مرجح فان قيل لعل في زمان الوقوع يحصل امر آخر هو المرجح قلنا فلم يكن ما فرضنا جميع الموقوف عليه هذا خلف واذا ثبت هذا

علم الواجب و الحق الصريح الذى لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلى لا يتغير وقد تبين الوجه الذى لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزمانى اذ لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل مالم يعقل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فانه اذا عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولا يكون عنده امكان الوجود او امكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده و يغلب ذلك الظن بحسب كثرة الاسباب مثاله ان وجدان الكنز لزيد يمكن ان يكون و يمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا سيمشى الى زاوية وعرفنا ان ما على رأس الكنز من الخشبة وغيرها ينكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في انه يجد الكنز فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلابد ان يكون محيطا بجميع الممكنات و بامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن و بعضها في الزمان الماضى و بعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضى والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر متحركة في كل يوم كذا والشمس متحركة ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا في وقت معين وهذا العلم

﴿ ثابت ﴾

فنقول الافعال الصادرة عن العبد ظاهرا ان كان فاعله هو الله تعالى فلا يحسن العقاب والعذاب فى شان العباد وان كان فاعله العبد فان كان لا بالاختيار فكذلك فنقول قيل لارادته المتعلقة بذلك الفعل الذى هو الجزء الاخير للعلة التامة لم يجب الفعل وبعدها يجب فان كان صدورها عن الله تعالى فيتوجه السؤال المذكور اذ مالم يتحقق ذلك الجزء من العلة لم يتحقق ذلك الفعل ووقوعه ليس بفعل العبد وان كان صدورها عن العبد فان كان بالاختيار فلا بد لصدور الارادة من ارادة اخرى وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والقول بانها اعتبارية محضة ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار خلاف البديهة على ما صرح به بعض الافاضل وايضا اذا رجعنا انفسنا لم نجد ارادة اخرى فينا تعلقت بتلك الارادة وان كان لا بالاختيار فيتوجه السؤال المذكور اذ يقبح عند العقل عقاب احد بفعل يصدر عنه بسبب امر صدر عنه بلا اختيار وبعد صدوره عنه بلا اختيار وجب صدور ذلك الفعل عنه كما اذا سقط شخص من علو جبل الى رأس شخص فكسره ولا يخفى ان هذا الاشكال بالتقرير الذى ذكرنا قوى جدا لا يندفع بالوجوه المذكورة فى المتن والشرح والمحاكمات ثم اقول هذا الاشكال وارد على المعتزلة دون الاشاعرة لانهم لم يقولوا بالحسن والتقبيح العقلى بل الحسن ما يحسنه الله تعالى اما بقوله او بفعله وكذا ال[illegible] ما يقبحه ولما كان هؤلاء نفوا [illegible] التحسين والتقبيح العقلى لم يتوجه انه لا ينبغى له تعالى عذابهم وعقابهم بفعل لم يكن لهم اختيار فيه بالمعنى الذى قررنا لان هذا راجع الى ان هذا قبيح عند العقل وقد عرفت بطلانه عندهم بل ما يفعله الله تعالى هو عين الحسن عندهم ولا يرد على الحكماء النافين لاختياره تعالى بمعنى صحة الفعل والترك اذ على تقدير القول بتحقق الاختيار بالمعنى المذكور الذى ذهب اليه الحكماء كان المحقق فى العبد هو الاختيار المشوب بالايجاب

ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلا والا يلزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل فى وقته ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام ويحترز عما تسرع اليه الاوهام **قوله** (اى منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة فى شخصه) يعنى كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انها طبايع كذلك اخذ الاسباب من حيث هى طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع يجب باسباب مأخوذة كذلك لا يتغير وقوله وانما نسبها الى مبدأ كذلك اى انما قال منسوبة ولم يقل معلولة لمبدأ نوعه فى شخصه لان الجزئى من حيث هو جزئى لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هى بل الى علة جزئية واقول لو كان الكلام فى الجزئيات من حيث انها طبايع فمن الجائز استنادها الى الطبايع فعلوم من ذلك ان الكلام فى الجزئيات من حيث هى جزئية والوجه فى ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم فى العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئى يتوقف على العلم بكون القمر فى عقدة معينة فى وقت معين وكون القمر فى تلك العقدة فى ذلك الوقت امر كلى وان انحصر نوعه فى شخصه **قوله** (هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات) الصفة اما اضافة محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهى اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية توجب تغير اضافاته لغيره او لا يتغير كالقدرة على ما ذكر وتقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التى للقدرة احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع احوال ذاته تعالى حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه انا لا نسلم ان الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالعرض فان العارض لذاته هذا الامر الكلى الذى لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلى وتابعة له مثلا لكن الاضافات لا وجود لها فى الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية لا يضر وانت خبير بان الجواب الاول انما توجه لذلك النقض باضافات

ولا يخفى ان ما ذكرنا فى العبد جار فى المعصية شانه تعالى فمذهم المحقق فى شانه تعالى ايضا هو الاختيار المشوب بالايجاب فاذا قال العبد صدور المعصية عنى بغير اختيار صرف فلم يعاقبنى فله تعالى ان يقول صدور العقاب والعذاب منى ايضا لهذا الوجه بعينه فليس لك السؤال عنه والذى يدل عليه الاصول الحاصلة بالنظر والاستدلال ان لا معنى للاختيار الا بهذا الوجه دون الوجه الذى ذكره المتكلمون وحينئذ يمتنع التخلف و كان الاختيار مشوبا بالايجاب فاذا لم يقل بنفى القاعدة المذكورة كما اختاره الاشاعرة فينحصر الجواب فيما قررنا فلابد للمعتزلة ان يلتزموا ان الاختيار فى شان العبد وفى شانه تعالى كان مشوبا بالايجاب و تفصوا عن الاشكال المذكورة بما قررنا فالخلاص من هذا الاشكال لا يتصور الا بالقول بشائبة الايجاب فى شانه تعالى وقد قال به بعض المتكلمين ايضا او بالقول بنفى الحسن والقبح العقلى ولعمرى ان تحقيق هذا المبحث على هذا الوجه مما لم يحم احد حوله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله اعلم بحقيقة الحال وحقية المآل (قال الحكمات فنقول نحن لا نلتذ بتخيل بل الالتذاذ) اقول لايمكن انكار تحقق اللذة فى تخيل المحبوب نعم ليس مثل اللذة التى فى وصاله فالاصوب ان يقال ان لم يحصل النيل بالقياس الى ذات المحبوب لكن يحصل نيل صورته الخيالية وهذه الصورة ايضا محبوب مطلوب من حيث انها صورته لكن لا نيل عنه و بهذا القدر من المحبوبية يحصل اللذة فتأمل (قال الحكمات لكن النيل وهووجدانه يتوقف على وجوده) اقول فيه بحث لان حصول اللذة فى العلوم بالنيل الى الصور العلمية الى معلوماتها
بل انما يشترط النيل الى معلوماتها فيما اذا تعلق اللذة بمعلوماتها مثلا فرق بين ان يلتذ بمحبوب و بين ان يلتذ بتصوره ففى حصول اللذة الاولى وهى اكمل من الثانية النيل الى ذات المحبوب وفى حصول اللذة الثانية

القدرة لكن ظاهر كلام الامام انه بعض الاضافات محضة كقبلية الله تعالى ومعيته و بعديته بالقياس الى الحادث مافانها لوكانت امورا موجودة فى الخارج وجاز تغيرها ان يحدث فى ذات الله تعالى صفة بعد عدمها اوبزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز فى الصفات الحقيقية و حينئذ تعين الجواب الثانى لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقربها فى ذاته عندهم فلولم يفض تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى فى بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها فى بعض الاوقات ليس بمحال قوله (واعلم ان هذه السابقة تشبه سيافة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام) هذا سؤال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم الجزئى المتغير انما يكون متغيرا لوكان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه قوله (واقول فى تقريره لما كان صور جميع المعقولات) قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هى معقولة حاصلة فى العالم العقلى وانه لم يقل فى ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء اعنى وجود الموجودات فى العالم العقلى ثم لما كان للمواد فى العالم العقلى صور متباينة استحال ان يفيض دفعة على المواد والا اجتمع المتباينات اولا يفيض اصلا فانه حط للمادة عن درجة الوجود اذلا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمة الله تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته فيرد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعنى وجود الموجودات فى الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمع الوجود فى الازل والشارح انما قدم هذه المقدمة لتحقيق ماهية القضاء والقدر والجواهر العقلية موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها فى الازل ولكن باعتبارى الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية فهى موجودة فيهما مرتين مرة فى الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة واما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام

يكفى حصول صورته فى الخيال والنيل اليها بل فى اكثر المعقولات لايتحقق اللذة بالنيل الى نفسها وعينها بل
النفس انما يلتذ بان تدرك ان نفسه مرتسمة بالصور المعقولة على ماينبغى فيصير عالما مضاهيا للعالم فايدرك
ههنا هو حصول تلك الصور من حيث انها مطابقة ولابد من ان ينال اليها لا الى معلوماتها

والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث ترتب
الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينهما و بين القضاء ان فى مفهوم
العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف
القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة واعلم ان الافعال الصادرة
عنا انما يصدر بحسب ارادة وقصد يحدث لنا فيوجه الى تحصيل الفعل
ثم عزم على ذلك له وتحريك للقوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل
واما المبدأ الاول فعنايته اعنى علمه بالموجودات على النظام اللائق
كاف فى افاضة الموجودات ولايحتاج الى ارادة وعزم وقصد كما فى افعالنا
فالله تعالى مريد قادر عالم من غير كثرة الا فى الاعتبارات فهو عالم باعتبار
انه حصل له الموجودات وصور المعقولات فى العالم العقلى وقادر باعتبار
ان له ان يفعل وان لايفعل فلاشك فى ان كونه بهذه الحالة امر اعتبارى
وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب اللايق
بها فهذه الصفات انما يخترعها العقل فى الله تعالى باعتبار آثاره
وليس شئ موجود فى الخارج بل ليس فى الخارج الا ذات مجردة ومعلولات
مترتبة بعضها لازمة لذاته و بعضها حادثة غير لازمة هكذا يجب
ان يحقق **قوله** (وامور لا يمكن ان يكون فاضلة) فضيلتها يكون
بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات
كالنار فانها تقتضى الصعود من الارض واذا تصعدت من الارض الى
حيزها لم يكن بد من خرق اجسام معترضة فى وسط مسافتها ففضيلة النار
وهى غاية الحرارة لايحصل الا بافناء مايصادمها فهى ان اقتضت الشئ
فى بعض الاوقات لان وجودها نافع فى المركبات وغيرها **قوله** (وكذلك
الاجسام الحيوانية) لايمكن فضيلتها كما لايكون فضيلتها الا اذا كان بحيث
يمكن ان يتأدى حركتها فى الغذاء الى احالته وتشبيهه بالبدن حتى يحصل
لها نشو ونماء ولا شك ان فيه خلع صور واكتساء صور وذلك انما يكون
بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء وايراده على البدن واحوال الحار
الغريزى الذى هو مثل النار اى تصرفاته فى الغذاء هكذا سمعته وليس
بمنطبق على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تأدت الى انخلاء
الصورة الذى هو فقدان كمال وشر الا انها ليست متأدية الى اجتماعات
ومصاكات مؤذية ومعنى الكلام فى المتن ان احوال الحيوانات فى حركاتها

بل قد لا يحصل اللذة بالنيل الى
معلوماتها لكونها امورا مخالفة
لمصلحة او غير ملايمة لطبعه ولكن
فى نفس العلم به كمال يلتذ فى الدنيا
بجهله لانه يدرك الشئ الغير المطابق
من حيث انه مطابق ومن هذه الحيثية
كان خيرا وكمالا عنده فيلتذ به واما بعد
الموت فيظهر عدم مطابقته فلم يكن
حينئذ مدركا للشئ من حيث كان
الادراك خيرا وكمالا له لزوال اعتقاد
كونه مطابقا وحينئذ فالحق فى الجواب
ان يقال عذابه للندامة والحسرة
على ما اكتسبه فى الحيوة وصرف
عمره فيه مثله كمثل من اشترى خزفا بدر
فى الظلمة و بعد ظهور الحال عند
حصول الضوء حصل له الندامة
ولم يزل عنه المها بناء على فرض ان
البايع قد حاسب عنه وعلى هذا
الفرض هذا الشخص قبل حصول
الضوء كان ملتذا بمعاملته وهو حال
حيوة صاحب الجهل المركب وبعد
ظهور الحال بحصول الضوء كان
متألما به المادائما لعدم امكان تداركه
فى الفرض المذكور وهو حال موت
صاحب الجهل المركب هذا ما تيسر لى
فى نقد شرح الشرح وبيان ماو[illegible]
من الجرح بتفصيل مجملات ما[illegible]
فى الشرح من التحقيق و[illegible]
مرموزات ما افيض فيهما من التدقيق
والحمد لله على الاتمام والصلاة
والسلام على من هو افضل الانام وعلى آله الكرام والسلام والاكرام على من اتبع الهدى ولم يتبع الغوى

وسكناتها واحوال مثل النار فى تلك ايضا اى فى الحركات والسكنات يتأدى الى اجتماعات ومصاكات مؤذية فالصواب ان يقال اما تأدى حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات ومصاكات المؤذية فظاهر واما تأدى حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار الغريزى اليها فكما اذا اورد الدواء الحار البدن ويؤذيه بحسب حرارته قوله (فاذن قدحصل من ذلك) لما حصل مما تقدم ان الشر قد يطلق على عدم شئ من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال الشئ واذا اطلق على امر وجودى مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال ايضا فقد تحصل مفهوم الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لايق به او نقول عدم كمال لموجود من حيث هو غير لايق به او نقول من حيث هو غير مؤثر فليس هذه الاعتبارات مختلفة عن معنى واحد وهو مفهوم الشر وعلم هذا من تتبع استعمال الجمهور لفظ الشر فى موارده قوله (قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة) لانه لايستقيم الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لايقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لابد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر فى افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان الله تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لايفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذلك لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استحال فى العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لابد من القول بالحسن والقبح العقليين لانهم لولم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشرور و يجب ان يكون فاعلا للخير فهذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول والجواب انا لانسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذلك وايضا لانسلم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشئ صفة كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولانزاع فى الاولين انما النزاع فى المعنى الاخير فيجب ان يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير

بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص واليه اشار بقوله انما يبحثون
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفاء فى ان اندفاع
الشبهة يتوقف على المنعين جميعا وانما اختصر على المنع الثانى تعويلا
على ماسبق منه فى تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان يتصور الخير والشر
فى هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو
الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا
انا نحكم بان التعقل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية
والعدمية وجدنا الشر من العدميات فاما اذا نظرنا الى كون السكين
قاطعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون
العضو قابلا للتقطع كان ذلك ايضا خيرا لانه لوكان جامدا لايتأثر عن
السكين كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى فوة حيوة المقتول والى تفريق
اتصال بدنه وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر
وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر
عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلاحاجة لهم فى ذلك
الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اى لفظ شاء باى معنى شاء وان
ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتأتى بعد تصور معنى الخير والشر
والكلام الان فيه وبتقدير النزول عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل
فلايفيد اليقين والجواب ان المراد بتصور الخير والشر والتمثيل ليس
باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعانى الواقعة فى موارد استعمالات الجمهور
تمييزا لهما عن غيرهما حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون
به فقد ان كمال اوعدم شر **قوله** (لاحاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه)
اما ان الشر هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شئ من حيث هو
غير مؤثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقد ان اتصال الاله جزئى واحد
من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور وليست بآلام
واما ان كثرة الآلام يقتضى غلبة الشر فقد مر ان الوجود الحقيقى هو
وجود الشئ والوجود الاضافى وهو كونه سببا لوجود آخر اكثر من
العدم الاضافى الذى هو الشر اى كونه سببا لعدم آخر واما ان الفلاسفة
لايخلصهم من هذه المضايق اى تصوير الشر وبيان قلته الابنفى تعليل
الشر فقد بان ارتفاع تلك المضايق ونحن نحرر هذه المسئلة من الابتداء

تلخيصا لها من الزوائد التى لا طائل تحتها فنقول لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية اراد ان يبين كيفية وقوع الشرور فى قضائه تعالى فان لسائل ان يسأل ويقول فى الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية والغضبية التى يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير محض وكذلك العقول والنفوس السماوية فكيف صدر من الموجودات التى هى خيرات محضة موجودات هى شرور وجواب هذا موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل وجود خير فى نفسه وليس فى الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار انها فى انفسها شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا هى اعدام كمالات الغير وكذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اى يكون مصدرا لكمالات الغير فذلك الوجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات وللحرارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة التبخير والشمس يكون شرا بالاضافة الى التصديع الذى هو عدم الصحة والشر وان اطلق على الوجود لكنه اذا فتش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التى ذكرها الحكماء ليست براهين بل كانها جواب لسؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار اى الخير والشر بالاضافة والافليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب ان الموجود الشر انما وقع فى القضاء الالهى لان كل موجود يفرض وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خيريته اكثر من جهات شريته ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة البحث فى هذا المقام **قوله** (لما كان قوى الانسان) تلخيص السؤال ان للانسان قوى ثلثا والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهى شرور

لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا فى نوع الانسان وتقرير الجواب ان يقال كما ان للبدن فى الصحة والجمال اقساما ثلثة مافى غاية الصحة والجمال ومافى غاية المرض والقبح ومابينهما وهو الغالب كذلك للنفس فى العلم والخلق ثلثة اقسام من فى كمال العلم وحسن الخلق ومن فى غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب اذالنادر هو الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الافضل يكون الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمى فلما كان هو العام الفاشى يكون الشر اكثر فنقول الكلام فى الموجود الذى هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس بشر بالاضافة اليه لانه ليس سبباله قوله (لانقض عندك) هذا تنبيه على توهمات فى الباب باطلة احدها ان السعادة نوع واحد لاينال الابكمال العلم فمن لايكون له علم اولا يكمل علمه فى شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب بالمنع عن ذلك وثانيها ان مرتكبى الخطايا اكثر من غيرهم ولايكون لهم نجاة من العذاب فغلب الشر والجواب ان الفساد امافى الاعتقاد فلايوجب الهلاك السرمد الاالجهل المركب واما فى الخلق فليس كل خلق ردى موجبا للعذاب بل ماتمكن فى النفس تمكنا بالغا والموجب للعذاب لايوجب الاعذابا محدودا منقطعا فيزول العذاب ويحصل السعادة واذاقوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده يغلب السعادة قطعا هذا هوالمطابق للمتن واماقول الشارح وقوله انمايهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة فليس بمنطبق على المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمد فى الرذيلة بل العذاب المحدود وثالثها ان الناجى ليس الامن عرف الحق بالبراهين وكان نقيا من الآثام كمايقوله المعتزلة فيكون اهل النجاة فى غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة ليست وقفا على عدد قوله (فقدكان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب) اى الاسباب التى نظام العالم مربوط بها مثلا ادراك المرئيات من جملة نظام العالم فلولاالبصر لماحصل هذا الجزء من النظام فلما اوجدالله تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام فكذلك وجد التخويف لان صدور الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه قوله (والتصديق تأكيد للتخويف) اى الوفاء بالتخويف تأكيد للتخويف وانما يعلم هذا

الوفاء لاخبار صادق به اولاقامة فى الدنيا كالحدود **قوله** (ولتمثلها مع سائر الجزئيات فى العالم العقلى) وجوب صدور الفعل عن العبد مع القول بانه قادر مختار على مايقوله الحكماء لايجتمعان لانه حينئذ يمتنع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك فى تحديد القدرة ان شاء ترك فلاقدرة اصلا وجوابه ان الملازمة تثبت بين الممتنعين مع ان الامتناع ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن لاينافى امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلى وهذا هو القدر فلم يعاقبون على ذلك وفى جوابه طرائق الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهى ان العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء و يبقى عند كل هضم لطخة من الفضلات يجتمع فى بدن الانسان لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة ردية حتى اذا اثرت الحرارت الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى اوانصبت الى عضو تورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذافعل افعالا ردية تنتقش فى النفس بحسب كل فعل ملكة ردية و يجتمع على ممر ور الايام ملكات متعددة لكن مادامت متعلقة بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذافارقت البدن تأذت بها تأذيا عظيما فالعقاب انماهو لازم الافعال المذمومة وارد على النفس منها لامن خارج وهو نارالله الموقدة التى تطلع على الافئدة واماالعقاب الوارد من خارج كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يأول توقف القول به على اثبات المعاد الجسمانى وحينئذ لوسئل وقيل لم يعاقب فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب اى شئ هو سقط السؤال لان افعاله تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر وهو لماارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه نعم رد السؤال على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا الوجه وتحرير جوابه ان يقال لما كانت النفس الانسانية فى علم البارى قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات تحصل اهامن افاعيلها وكان فيها قوى

يمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادها قدر تكليفا وتخويفا يكون من اسباب ارادته الافاعيل الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا من اسباب ذلك مؤكدا له والوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة غاية ما فى الباب ان العقوبة يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا لكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصور فى العلم الازلى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركاته واوضاعه فيفيض من المبدأ الفياض صورة صورة فحال النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهى ان الله تعالى كلف العباد لان صلاح حالهم فى التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله تعالى يقربهم الى الطاعة ويجنبهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعات اذ الاخلال به قبيح ظلم واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم المعاصى فاذا قيل لهم لم يعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصى واذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصى قالوا لارادتهم ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافى اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى ولا يسئل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما لا يزال للصور الموجودة فى العالم العقلى ولا بد لجميع المسلمين ولسائر الطوائف الاقرار بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء

والى ان كل ما يوجد فى عالم الحدوث هو على وفق علمه والالزم جهله تعالى عنه وهو القدر وهذا ماذكره الشارح فى مقدمة الجواب عن السؤال الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشاعرة وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وسببه قدرة العبد وارادته ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف والعقاب فهما من الاسباب المقدرة لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا فلم العقاب ولم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين ان التخويف متقدم فى التقدير على العقاب ولا محذور منه اصلا والآخر ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله تعالى لا على مذهب الحكماء فان كل موجود فى القدر له علة حتى ينتهى الى منتهى العلل والله اعلم

﴿ النمط الثامن ﴾ فى البهجة قوله (ان اللذات القوية المستعلية) لما كان اللذة ادراك الملايم والادراك اما حسى او عقلى كان اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة يتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة يتعلق بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاللذات ثلث مراتب فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى المدركة فان القوى المدركة ما كانت فى نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة فى نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهى منغمسة فى المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الجسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات من مدركات القوى وهى جزئيات لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات فان قيل

نحن لانلتذ بالمعقولات ولانتألم من الجهالات فلو كانت اللذة العقلية اقوى وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق مانلتذ بالمحسوسات وليس كذلك بل قد لانجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة تابعة لادراك الملايم فن البين انا اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى بحسبه هي اللذة فادراك الملايم او المنافي وان اقتضى اللذة اوالالم الاان هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دائما فربما يتوقف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولاشك ان للنفس الفا بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذي يغلب عليه مرة الصفراء لايلتذ بالحلاوى بل يعافها ويكرهها لايقال اثبتوا الله تعالى لذة عقلية فلو كان اللذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد في ذاته تعالى وانه محال لانانقول اللذة فينا معنى زائد على ادراك الملايم بخلاف اللذة في البارى تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات اونقول اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل للملايم ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا ان قال من كمل قوته العلمية يجد لذات عقلية عظيمة فلعله واصل الى نيل المعقولات فهو عين اليقين ومثال ذلك العنين لو فرضناه يتصور الجماع بانه ادخال في الفرج لايلتذبه كما يلتذبه من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل وكذلك من تصور الحسن لايلتذ به بل من نيله فالنفس مادامت آلفة بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لايتمثل فيها تمثلا تاما بحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما يعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المطلوب في هذا الفصل ليس الانفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقار غيرها وانما ذكرنا ماذكرنا تنبيها على المطلوب باللذات من النمط كما سيأتيك تفاصيله **قوله** (لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية) يمكن ان يدرك الشيء ولايلتذ به فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لابد مع ذلك من نيل ذاته مثلا يتصور ذات جمال ولايلتذبها الا بنيلها وكأن سائلا يقول نيل الشيء لايكون الابادراك فحينئذ كفى ذكر النيل اجاب بان مفهوم النيل ليس الاحصول للشيء ووجدانه وهو لايدل

على ادراكه الا بالمجاز ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان قيل لاشك انا نلتذ بتخيل امرأة حسناء وتخيل الجماع وشرب مشروب فههنا الالتذاذ حاصل دون نيل اللذات فنقول نحن لانلتذ بل نتخيل الالتذاذ بتخيلنا النيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم في التعريفات واجب لايقال قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا باشغال ومس عليه حبيبه ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل لانا نقول ماناله حبيبه بل الحبيب ناله ولم يقل لماهو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك ماهية اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله اليه فالحاصل ان اللذة لاتحصل بادراك اللذيذ فقط بل بادراكه وادراك حصوله ولابمجرد ادراك حصوله بل ومع حصوله له وهو النيل واللذيذ بما هو عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كماليته وخيريته عنده لافي نفس الامر فان قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذا به وحينئذ ان بقي الجهل بعد موته فهو ملتذ به كما في الحيوة وان لم يبق لم يتألم لان سبب ألمه هو الجهل وقد زال فاحد الامرين لازم اما اثبات لذته بالجهل المركب بعد الموت اونفي عذابه وهو خلاف ماصرحوا به فنقول لانسلم ان الالتذاذ بالجهل المركب وانما يلتذ به اونال مدركه لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على وجوده وليس بموجود وسيبينه الشارح زيادة بيان والمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملايم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافي بهذين التفسيرين فايرادهما اولى قصرا للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان انه لابد منهما قال الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال والخير والآفة والشر فلابد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشر فان اراد بهما ماذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم رجع التفسيران الى ان اللذة ادراك الموجودة والالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة وشم الارواح المؤذية ورؤية الاشباح المؤذية لذاتا لانها ادراكات موجودات

واما الالم فلان العدم لايحس به وان اراد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة ومايكون وسيلة اليها والشر هو الالم ومايكون وسيلة اليه كان معنى التفسيرين ان اللذة ادراك اللذة ومايكون وسيلة اليهـا والالم ادراك الالم ومايكون وسـيلة اليه وفسـاده ظاهر وان فسرهمـا بشئ ثالث فلابد من ذكره لننظر فيه واما الكمال فالاكثرون فسروه بانه حصول شئ لشئ من شانه ان يكون له فيقال لانسلم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهـل المركب والاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة كلها كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه قال الشارح ماذكرنا فى بيان التعريفين يغنى عن جواب هذه الاسؤلة لانه بين ان المراد بالكمال والخـير ههنـا الاضافتان المنسبتان الى الغير و بقولهم فى تعريف الكمال مامن شـانه ان يكون له ما يناسب الشئ و يليق به ولاشك ان الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة لايليق بالنفوس والاجسـام و بالخير الموجود لامطلقـا بل من حيث هو مؤثر فـلا يرد النقوض لانهـا ليست ممـا يؤثر و بالشر الشر بالعرض وهو الموجود الذى يكون سببا لعـدم شئ آخر فجـاز ان يحس به **قوله** (اراد الفرق بين الخير والكمال) لايستراب فى انهما متسـاو يان صدقا والكلام فى تغايرهمـا مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ مشـعر ههنا بان الكمال والخير شئ واحد فذكر احدهما يغنى عن الآخر فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكمال باعتبار البراءة عن القوة فيتغايران مفهوما **قوله** (ولعل ظانا يظن) نقض على الحد المذكور وتقريره انه لوكان اللذة ادراك الملايم والخير فكلما كان الملايم اكثر ملايمة وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب انالا نسـلم ان الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلو فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة و بعد التسليم والمساحمة فالشرط فى اللذة حصول اللذيذ والشعور به ومهمـا ضعف الشعور يضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذا المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشـعور فلهذا لايلتذ بها كمال الالتـذاذ بالصحـة هذا هو المطابق لمتن الكـتاب واما الشـارح فانه فقد وجها النقض بعدم التذاذ النفس بالصحة وجوابه بنفى ادراك الصحة

بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرير السؤال الثانى ان بعض المرضى قد يكره الحلو مع ان الحلو كمال وخير فهناك ادراك الكمال والخير متحقق ولا لذة والجواب انا لا نسلم ان الحلو فى هذا الحال كمال وخير له قوله (وانه قد يصح اثبات لذة ما يقينا) اعلم ان المطلوب بالذات من هذا النمط اثبات اللذة العقلية وكأنه عناها بالبهجة والسعادة التى عنون النمط بهما فنفى اولا قول من حصر اللذات فى الحسية الظاهرة ثم عرف ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب يستدعى تقديم التعريف على البحث الاول وثانيا اراد ان يشرع فى المطلوب بالذات وهو اثبات اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق الى ان لذة عقلية لو وجدت وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها والما عقليا او كان وقع منا احتراز مانع عنه وليس كذلك نبه اولا فى هذا الفصل على اماطة هذا الوهم بانه ربما يجزم بوجود لذة اوالم ولا يحصل رغبة او رهبة لعدم الذوق والوجدان كان العنين قد يعلم من طريق السماع ان فى الجماع لذة ولا يميل اليه وصاحب الحمية اذا لم يعرضه آفات الاسقام فربما يحترز عن التناولات الردية فاذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية او عن الآلام العقلية القدح فى وجودها ثم نبه فى الفصل الاخير على المطلوب وحاصله ان يقال كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كمالا اذا حصل صارت ملتذة به لما تقرر ان اللذة هى ادراك الكمال وحصوله فكذلك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل حصلت اللذة لا محالة واما قوله واو وقع مثل ذلك لا عن سبب ما خارج فهو كما فى النوم فانه ربما يتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصور المخزونة فى الخيال ولا مادة هناك ولهذا قد يحتلم فى المنام من رأى امرأة باشرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات العقل هو ذات البارى تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان لا نسبة لاحدهما فى الشرف الى الآخر واما الثانى فلوجهين احدهما ان الادراك العقلى

واصل الى كنه الشيء حتى تميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم تميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الفصل بالغة ما بلغت وتميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى الظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثانيهما ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس يثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية **قوله** (وقال ايضا انا نجد عند الاكل) تقريره انا لا نسلم انه الجوهر العاقل او ادرك شيئا كان ملتذا به قولهم لان ادراك الاشياء على ما هي عليه ملايم له وكمال واللذة هي ادراك الكمال قلنا امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية والتفسير فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة ونميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة قد ادركت من المطعوم والمشروب والمنكوح كيفية ملايمة لكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس الادراك فان النفس قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا يلتذ بها فان قلت ربما يمنع استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع عن حصول اللذة لزم ان يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول انا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملايم ونيله حالة مخصوصة يعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا ادراك الملايم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك ونيله او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للعقل ولا تضر المناقشة في العبارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات ونالها من حيث هي كمال لها وجب التذاذها بها وانتفاء الالتذاذ بسبب فقد ان قيد من هذه القيود **قوله** (واعلم ان هذه الشواغل

التي هي كما علمت بعد اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الآلام العقلية) وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا تمكنت فيها هيئات ردية منافية لكمالاتها فمادامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها ونالتها منافية لكمالاتها فحصل لها الآلام اذ الالم ليس الا ادراك المنافي للكمال ونيله وكما ان اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية قوله (لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها) ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشرائط وارتفاع الموانع والالم يستلزم الافاضة ولو ترك هذه المقدمة لم يحتج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيقال فوات كمال النفس امالامر عدمي اولامر وجودي وانما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها من المهملين ومن الوجودي الاشتغال بماليس بمضاد من اكتساب المعاش وغيره من المعرضين على ماياتي في الفصل الآتي ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لايجبر بعد الموت لحصول الكمال وفهم الامام في كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق واشار الشارح بذكر ذلك التقسيم واحكام الاقسام على شيئين احدهما القدح في القاعدتين اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور والثانية الفرق بان النقصان في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة النظرية قوله (واعلم ان رذيلة النقصان النفوس) اما ان يدرك انه لها لذات وكمالات اولا فان لم يدرك فهي النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادركت ان لها كمالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان يكتسب اضداد الكمالات وهم الخاسرون اولا فاما ان يشتغل بما يصر فهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذ الاشتغال بالامور الفانية صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمالات وهم المعرضون اولا وهم المهملون الذين لااشتغال لهم بالدنيا ولابالآخرة ولاخفاء في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية

ونقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة فى القوتين اولا فان كانت كاملة فيهما فهم فى لذات لا يتناهى ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما فى القوة العلمية اوفى العملية فان كانت ناقصة فى القوة العلمية فان لم يكن لها شوق الى كمالاتها فهى على جنبة من العذاب وان كان لهما شوق اليها فان اتصفت باضداد الكمال اتصافا راسخا فهى بعد الموت فى عذاب مؤبد والا فهى فى العذاب بعد الموت ما بقى الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ يكون مشتاقة الى ما لا تتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة فى القوة العملية فقد اكتسبت بواسطة الاشتغال بالفانيات اخلاقا وملكات ردية راسخة اوغير راسخة فتعذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت بسبب غواش غريبة زائلة فيزول بالتدريج قوله (والحجة الثانية) قرر الامام هذه الحجة بان النفس لوصح عليها التناسخ فاما ان يتعلق ببدن آخر كما فارقت بدنهما اوتبقى خالية عن التعلق زمانا ثم يتعلق ببدن آخر والاول يلزم منه محالا لان احدهما انه مهما فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والآخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم الثانى باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطل فى الطبيعة وهذا التقرير فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهى فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن فلا اثر منها فى الكتاب ولا حاجة اليه لان اثبات التنا[illegible] مبنى على امتناع التعطيل كامر واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه يقتضى ان يكون قسما من الاقسام المفروضة فى الدليل وليس فى هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد الشارح الاقسام فى تقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثانى وهو ان يكون اتصال النفس بالبدن الثانى قبل فساد الاول لظهوره مما يذكر فى الاقسام الاخر فمن البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين وهو محال وقوله ويعود المحالات المذكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد فى اقسامه الثلثة لكنه يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير الثانى يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف لانه لم نفرضها حينئذ متصلة وان استلزمه فالترديد الى التشابه فى الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها وتدافعها

مستقبح غاية الاستقباح وثانيهما على قوله او يحدث للبعض الاخر نفوس
ويلزم منه محالان فان عدم الاولوية ممنوع لجواز ان لايستعد بعض الابدان
الا لبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية
وثالثهما على قوله واما ان اتصلت النفس المفارقة ببدن المفارقة فانه زيادة لاحاجة
اليها كما فى تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كال الانطباق ان يقال
لو تعلقت النفوس بابدان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس
متعددة بدنا واحدا اولايجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق
كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء فساد كل بدن كون بدن آخر وان يكون
عددا لابد ان الكائنة بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت
الوف الوف فى يوم واحد بقتل او وباء اوغير ذلك ونعلم بالضرورة انه
لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا
فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال اويتدافع
فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هذا خلف **قوله** (واعلم ان كل
خير موثر) لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افرط يكون
عشقا ثبت العشق للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون
حبه اكثر لكن كماله تعالى فى الافراط فيكون حبه له فى الافراط وهو العشق
ولا شوق له لان الشوق لايحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة
من وجه فان م[illegible]تاق الى معشوقه فلابد ان يكون المعشوق حاضرا
فى خياله غائبا عن حسه فمن حيث انه حاضر فى خياله واصل اليه ومن
حيث انه غائب عن حسه طالب له والاول تعالى منزه عن الغيبة والطلب
فاستحال الشوق عليه وكما انه يبتهج بذاته وكل من عرفه لابد ان يكون
مبتهجا به ملتذا بعرفانه فكلما كان ادراكه اتم كان التذاذه اشد فلهذا تفاوت
ابتهاجات الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم فى العلم به تعالى وكذا القول
فى النفوس البشرية واعترض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث
هو كمال يوجب حبه فحب الشئ هل هو نفس ادراكه اوغيره فان كان نفس
ادراكه واستدللتم على حب الكمال بادراكه فهذا استدلال بالشئ على نفسه
وان كان غيره ولاشك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال اخر
فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم
وجوب اشتراك المختلفات فى الاحكام وقوله وان كان غيره كان ادراك الاول
لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مساهلة لان الثانى ماانشأ من التقدم والجواب

ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال
على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه مدرك الكمال والكمال مؤثر
وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا
لحبه * هذا ما تلخص لدينا من شرح الشرح بالافكار المتوالية * وفاض
علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية * وانه اشرف ما كتب
في الكتب * وانفس ما يتوجه اليه ركاب الطلب * لا يعرف قدره الا من
ايد من عند الله بذهن وقاد * ونظر في العلوم نقاد * ولا ينتفع به الا
ذو درية بتوجيه المباحثات * او فكرة متغلغلة في المبادى حتى
ينتهى الى الغايات * فالضن الذى اوجب الشيخ في كتابه
فهو بهذا الكتاب اوجب * والنهى عن اضاعته واذا
عته الى الجاهلين والمتفلسفين اولى واحب * وفقنا
الله تعالى وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق *
وفقنا وعلى مقامات الصدق * انه على كل
شئ قدير * وبالاجابة جدير *
وصلى الله على سيدنا
محمد وآله اجمعين

م م
م

طبع في المطبعة العامرة
في غرة ربيع الآخر من سنة
تسعين ومائتين والف
من هجرة من له المجد
والشرف